De Utopias e de *topoi*: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas experiências de lutas sociais na América Latina)

Carlos Walter Porto-Gonçalves[1]

Luta pela vida, pela Dignidade e pelo Território.
Consigna das Marchas de 1990
na Bolívia e no Equador

Nuestra lucha es epistémica e política.
Luis Macas/Catherine Walsh

A classe trabalhadora não pode simplesmente apropriar-se da máquina do Estado tal qual é e utilizá-la para seus próprios objetivos. O instrumento político de sua escravidão não pode servir como instrumento político de sua emancipação.
Karl Marx

Sumário
Nesse artigo buscamos explicitar o silêncio acerca da relação espaço-poder na tradição do pensamento ocidental, inclusive no campo do pensamento crítico. Mais do que falar de utopias queremos trazer ao debate a relação espaço-poder e não de modo abstrato, mas inspirando-nos em algumas experiências em curso de movimentos sociais na América Latina e, por isso, é da relação utopia-topoi que nos ocupamos. Procuramos colocar em diálogo o léxico téorico-político que emana dessas experiências com a tradição do pensamento/ação crítico europeu, sobretudo com o Marx tardio.

Preâmbulo:
A queda do muro de Berlin (1989) e a derrocada da União Soviética (1991) se constituíram em uma fragorosa derrota para o pensamento-ação antisistêmico como um todo, independentemente dos diferentes posicionamentos que existiam diante da URSS. Pode-se afirmar que ainda não conseguimos recuperar-nos dessa derrota, apesar da regressão histórica em termos de direitos e justiça nesses últimos 25 anos. Diferentemente do debate clássico no campo do pensamento/ação crítico do século XIX e início do século XX temos, hoje, não só projetos de futuro em debate, mas uma ampla experiência concreta que nos obriga a olhar criticamente a história das lutas antisistêmicas. Afinal, 72 anos depois da famosa palavra de ordem "todo o poder aos *soviets*" brandida por Lênin, não havia nenhum *soviet* para defender a União Soviética. Essa é a questão que nos mobliza nesse ensaio.

---

[1] Professor do Programde Pós-graduação em Geografia da UFF e Coordenador do LEMTO – Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades – da Universidade Federal Fluminense. Prêmio Casa de las Américas – 2008 – e Literatura Brasileira – (La Habana, Cuba) por seu livro *La Globalización de la Naturaleza e la Naturaleza de la Globalización*, Ed, Casa de las Américas, 2010.

Para dar conta dessa questão buscamos explicitar o silêncio acerca da relação espaço-poder na tradição do pensamento ocidental, inclusive no campo do pensamento crítico. E não o faremos de modo abstrato, mas inspirando-nos em experiências em curso de alguns grupos/classes sociais/etnias/povos e nacionalidades em movimento na América Latina/Abya Yala. Procuramos colocar em diálogo o léxico téorico-político que emana dessas experiências com a tradição do pensamento/ação crítico europeu, sobretudo com o Marx tardio (Shanin, 1984). É da relação utopia-topoi que nos ocupamos.

Introdução

1. O fantasma da utopia ronda a história do pensamento crítico. Desde Thomas Morus (1478-1535) com seu livro Utopia[2]; de Tomas Campanella com sua Cidade do Sol (1568-1639); de Gustavo Babeuf (1760-1797) com seu Manifesto dos Iguais; a R. Fourier (1772-1837) com seus Falanstérios; a R. Owen (17711858) com sua comunidade New Harmony (EEUU), Edouard Bellamy com seu Looking Backwards (Olhando para Trás), de 1885, e William Morris com seu News from Nowhere (Notícias de Lugar Nenhum), de 1890, que certa tradição de pensamento crítico vem se desenvolvendo em torno de utopias[3]. A utopia é um não-lugar, um lugar distante, um lugar separado – uma ilha -, um lugar-nenhum, ou um lugar num outro tempo, na linha do tempo, de um tempo linear, como nas ideias de progresso onde, aí sim, haveria um espaço da vida em plenitude enquanto devir, porvir. O espaço, vê-se, é silenciado. Na tradição do pensamento ocidental o silêncio acerca do espaço tem sido um dos maiores obstáculos para a compreensão da relação histórica entre espaço e poder, uma questão-chave para a práxis emancipatória, conforme veremos nesse artigo.
2. Em 1892, Frederick Engels (1820-1895) em "Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico" pôs em questão, por idealista, a todos aqueles que não fundavam suas ideias na tradição científica[4], como Owen e Fourier, cientificidade essa que, para Engels, deveria estar fundada no materialismo histórico. Chamo atenção para o carater do materialismo reivindicado, haja vista que a tradição que se desenvolveria entre os marxistas haveria de se mostrar aespacial, a-geográfica, ainda que com honrosas exceções. Eis uma primeira questão que identificamos no interior do pensamento que se reivindica crítico ao capitalismo e, por isso, reivindicamos um materialismo históricogeográfico através da abertura que nos oferece tanto certos intelectuais que se mantém no campo do marxismo, como David Harvey (Gran Bretanha) e Henry Lefebvre (França), como também o pensamento decolonial com Franz Fanon (Martinica), Aimé Cesaire (Martinica), C.R.L. James (Trinidad e Tobago), Ramón Grosfogel (Porto Rico), Anibal Quijano (Peru), Pablo Gonzalez Casanova (México), Rodolfo Stavenhagen (Alemanha-México), Enrique Dussel (Argentina-México), Walter Mignolo (Argentina-EEUU), Silvia Rivera Cusicanqui (Bolívia), Edgardo Lander (Venezuela) e Catherine Walsh (Equador-EEUU), os dois primeiros (Harvey e Lefebvre) pensam/sentem o mundo a partir de centro do sistema mundo enquanto os demais o fazem a partir da-sua-periferia, pois são caribenhos (Fanon, Cesaire, James, Grosfogel e Lander), centro-americanos (Casanova e Dussel) e sul-americanos (Dussel,

[2] Segundo consta T. Morus relata as notícias que recebera de um comandante sobre a vida boa numa terra distante, num outro lugar.
[3] Poderíamos recuar à Cidade de Patão (428/7 – 328/7 a.C.) para encontramos o modelo rigorosamente ideal das utopias.
[4] Não ignoremos o significado desse novo regime de verdade (Foucault) que se forja desde a Ilustração em torno da ciência, e que se popularizou no século XIX, mas também não esqueçamos a sua contribuição para silenciar outras racionalidades, outras epistemes, enfim, para o epistemicídio (Boaventura de Sousa Santos).

Cusicanqui e Lander), e três deles habitem o centro-e-sua-periferia (Mignolo, Grosfogel e Stavenhagen)[5]. Observemos que há uma geopolítica do conhecimento inscrita nos autores. Neste ensaio buscamos estabelecer um diálogo entre o pensamento/ação crítico que emana das lutas sociais em curso na América Latina/Abya Yala e o pensamento/ação crítico europeu, como o marxismo e as tradições liberárias que, na Europa, também se colocaram como pensamento/ação crítico[6] *desde abajo*, como se diz em bom espanhol.

3. A superação dessa armadilha epistêmico-política que privilegia o tempo em detrimento do espaço começa a ganhar fôlego a partir dos anos 1960/1970, quando começamos a experimentar um "giro espacial" no conhecimento para o que foram fundamentais as contribuições de Michel Foucault (1926-1984) e de Henry Lefebvre (1901-1991). Na tradição marxista coube a David Harvey, a partir dos anos 1970, explicitar a dimensão geográfica do desenvolvimento capitalista ensejando o nascimento de um materialismo histórico-geográfico, muito embora nesta tradição, a ênfase em desvendar a lógica do capital já havia sido capaz de apontar para outros espaços, como em Rosa Luxemburgo e Lênin, ainda que esses espaços fossem vistos na perspectiva da dinâmica do capital em expansão[7]. O deslocamento teórico-político provocado pelo "giro espacial" a partir dos anos 1960/1970 teve a virtude não só de explicitar que o poder (1) não é algo concentrado no Estado; (2) não é uma coisa ou um objeto que se pode assaltar e tomar, mas, sim, (3) que é relacional e (4) inscrito no conjunto das relações sociais por toda a sociedade nas suas diferentes escalas[8] (Raffestin, 1982) e, assim, trouxe para o centro do debate a relação espaço-poder. A partir da contribuição de Michel Foucault muito se avançou na compreensão das estratégias de organização do espaço, nas técnicas de controle dos corpos, seja nas instituições totais (escolas, presídios, hospitais, manicômios, fábricas) da "sociedade disciplinar", seja na modulação dos fluxos da "sociedade de controle" com suas câmaras que nos filmam nas ruas, nos edifícios, nos elevadores, nos hotéis, nas casas. Atentemos para o fato de ser a lógica do capital ou a lógica do controle – do Panoticum – que prevalecem nas análises foucaulteanas e não a lógica dos "dominados e sua arte da

---

[5] Com certa frequência, o geógrafo Milton Santos afirmava que, na condição de colonizado, nos víamos obrigados a sentir/pensar o mundo com a lógica dominante. Assim, sabemos esse pensamento, mas, todavia, sentimos/pensamos o mundo a partir das realidades que experimentamos e, assim, sabemos o mundo nos marcos dessa tensão que nos constitui. E nos provocava dizendo que, assim, sabemos mais que o pensamento dominante porque sabemos/pensamos os *dois* mundos. Espero que o leitor considere que saber e sabor têm, em várias línguas, a mesma origem etimológica - saveur/savoir, sapere/sapore e saber/sabor – o que nos indica que o pensamento sabe porque sabe/sente o que pensa. Enfim, o sabor indica que experimentamos o que sabemos pelo paladar – salgado, doce, amargo; pelo tato – duro, mole, viscoso, líquido; pela visão – luminoso, escuro, claro – embora saibamos que não sabemos/experimentamos da mesma forma se nascidos no mundo andino, no Caribe, entre os chineses, ou entre os maias ...

[6] Nossa crítica ao eurocentrismo não ignora a pluralidade de pensamentos que se desenvolveu a partir da Europa. Entretanto, não devemos deixar de reconhecer que o lugar de enunciação do discurso não diz respeito somente ao lugar (de classe) na hierarquia social, mas também ao lugar no sentido geográfico do termo. Não é a mesma coisa ser burguês ou proletárioa nos EEUU ou na América Latina. Consultar Mignolo, Walter. "Espacios geográficos e localizaciones epistemológicas". In Revista GEOgraphia, Programa de Posgraduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil.

[7] Marx, em 1868, isto é, um ano depois de publicação de O Capital, começa a aprender russo e começa a ter uma visão das contradições específicas do capitalismo na perifera. Desafortunadamente esse Marx que tanto se aproxima da realidade da periferia do capitalismo foi praticamente abolido pelo marxismo, com raríssimas exceções como Teodor Shanin.

[8] O que levou o geógrafo Claude Raffestin a distinguir entre Política com P maiúsculo e política com p minúsculo Ver Raffestin, Claude, 1982 – Por Uma Geografia do Poder. Ed. Ática, São Paulo.

resistência" como diria James Scott, se é que cabe a expressão lógica para compreender as práticas que emanam dos grupos oprimidos/explorados/subalternizados[9].

4. O espaço, entretanto, já vinha falando a partir de grupos/classes sociais/povos etnias/nacionalidades de outros lugares que não os centros geográficos e políticos tradicionais do padrão de poder/saber do sistema mundo, um discurso urbanocêntrico[10] e eeurocêntrico[11]. A primeira revolução do século XX surgira, em 1910, no México com forte protagonismo dos campesíndios/indigenatos (Armando Bartra e Darci Ribeiro) na periferia do sistema capitalista, assim como, na Rússia, em 1917, os camponeses também haveriam de ter um papel relevante na Revolução de Outubro[12]. Em 1949, a Grande Marcha de milhões de camponeses tomando Pequim haveria de deixar marcas profundas, tal como John Reed (1887-1920) havia salientado em 1917 com seu livro *Os Dez Dias que Abalaram o Mundo*. Entretanto, a esquerda clássica que tem no marxismo sua principal corrente, continua a ignorar (1) que a Revolução Mexicana é a primeira grande revolução do século das revoluções, como mostra ao patrocinar mobilizações para comemorar os 100 anos da revolução russa, em 2017, e não o fez de modo enfático em 2010 para comemorar os 100 anos de revolução de E. Zapata e P. Villa. E, mais, em 2010 se mobilizou, sim, para comemorar os 200 do Bicentenário das independências dos países da América Latina e Caribe, olvidando que a primeira revolução digna desse nome na América fora a Revolução Haitiana, ocorrida em 1804, cujo bicentenário deveria ser comemorado em 2004, ainda que a primeira revolução anticolonial que o mundo conhecera tenha sido a Revolução de Independência dos EEUU, em 4 de julho de 1776. Aliás, grande parte da ambiguidade com que nós, latino-americanos sentimos quando os estadunidenses se reivindicam como americanos vem justamente daí, desse caráter anticolonial dessa primeira revolução protagonizada pelos colonos filhos do May Flower e, no fundo, nos une. Os estadunidenses foram responsáveis, inclusive, pela popularização do nome América ao se afirmarem como sendo daqui e não da metrópole, ou seja, são da América e não da Europa, da Inglaterra. Assim, os estadunidenses politizam o nome América que, até então, era muito mais um nome num mapa cujas diversas áreas eram mais conhecidas como Nova Inglaterra, Nova Iorque, Nova Jersey, Nova Orleans, Nova Granada entre tantas afirmações do mesmo como queriam os colonizadores[13].

---

[9] A astúcia é a arte dos fracos, segundo de Carteau, e, sabemos, se desenvolve nas circunstâncias, sabe-se lá com que lógica.

[10] Na tradição marxista o caráter urbanocêntrico se revela no privilégio revolucionário que atribui à classe operária e num certo descaso do campesinato e de outras formações sociais étnicas e de outras nacionalidades. Hoje, felizmente, temos acesso a uma larga documentação de mais de 30.000 páginas deixadas por Karl Marx, depois da publicação de O Capital, onde se pode ler e verificar outra leitura dos camponeses, sobretudo com as informações que passara a ter diretamente de intelectuais russos. Numa segunda apresentação de *O Capital* em francês, Marx chama a atenção para os cuidados que se há de ter para interpretar outras realidades, que não a europeia ocidental, a partir de suas análises de *O Capital*. Sua carta em resposta a Vera Zasulich é surpreendente pela importância que vê nas comunas rurais russas – obschina – e no artel (trabalho comunitário) como possível base para o comunismo.

[11] EEUUrocêntrico é um neologismo que propomos para dar conta da hegemonia europeia/estadunidense que vem colonizando o mundo desde 1492, a partir de centros imperiais variáveis: Ibérico, Europeu Norte Ocidental e Estados Unidos, todas no Atlântico Norte. Tudo indica que um giro geográfico está em curso em direção ao Oceano Pacífico.

[12] A teoria do imperialismo de Lênin é, de certa forma, o capitalismo visto a partir da periferia russa, um dos principais *fronts* de expansão do capital, em que a Rúsia se mostraria "o elo fraco", como na famosa metáfora de Lênin. É na periferia do sistema mundo que conceitos como formação social e teorias como a do desenvolvimento desigual e combinado ganharão destaque, onde o nível abstrato do conceito de modo de produção se vê menos ideal-tipo e ganha o mundo mundano.

[13] Os estadunidenses parecem não querer assumir o fato de terem sido protagonsiats da primeira revolução anticolonial do mundo. Talvez sua posição imperialista, já presente no apoio à França contra a

5. Com o fim da 2ª guerra em 1945, o sistema mundo capitalista moderno-colonial começa a ser abertamente questionado em um dos seus múltiplos eixos hierárquicos – o moderno-colonial - com a descolonização da África e da Ásia, continentes/povos que vinham se juntar à experiência de ruptura colonial que as Américas haviam inaugurado ainda no século XIX. Haveremos de ver considerar a continuidade-descontinuidade do espaço-tempo de larga duração que começara ainda no século XVII com a consagração dos Estados territoriais soberanos. Afinal, vários desses estados territoriais foram criados nos inícios do século XIX na América, sobretudo na América Latina e Caribe, que no pós-segunda guerra mundial se ampliam na África e na Ásia. Assim, se afirma um dos pilares do sistema mundo moderno-colonial, o componente territorialista, irmão do outro componente desse sistema mundo, o componente capitalista. Assim, se expandia para o mundo africano e asiático uma solução europeia para os problemas europeus desde o século XVII (Tratado de Westfallia, 1648), ou seja, os estados territoriais e o sistema interestatal da ordem capitalista mundial. Sabemos o que significaram as fronteiras territoriais dos novos estados que se implantaram na Ásia e, sobretudo na África após segunda guerra, fronteiras essas em grande parte definidas com linhas geodésicas com régua e compasso na Conferência de Berlin (1884-1885) ignorando-se as geo-grafias[14] ali existentes. Enfim, *Os Condenados da Terra* (Fanon, 1961) começam a falar e ampliar a crítica ao capitalismo com a crítica da colonialidade que lhe é constitutiva, como reivindicou Aimé Cesaire (1913-2008) em sua carta de desfiliação ao Partido Comunista francês, e começaram a aparecer os *Os Jacobinos Negros* (James, 2000 [1938]). Com eles a compreensão do caráter colonial do sistema mundo capitalista se mostrava mais profundo do que o fenômeno que ficou conhecido como descolonização na África e na Ásia. Afinal. É a partir desses autores que podemos compreender que "a colonialidade sobreviveu ao fim do colonialismo", como diria, mais tarde, Anibal Quijano. E não é fortuito que tenha sido no Caribe que essas vozes decoloniais – F. Fanon, A. Cesaire e C.R.L. James - se levantassem. Afinal, foi a a partir do controle do Caribe e das Índias Ocidentais que uma nova geografia mundial se desenharia, desde 1492, com a Europa passando a ser centro geopolítico e cultural, conformando um padrão de poder/saber que nos habita ainda hoje. As nomeações geográficas falam por si mesmas: chamar o continente que os ibéricos recém-dominavam de Índias Ocidentais fala menos desses lugares e de seus povos do que dos que enunciam o discurso. Quem fala de Índias Ocidentais o faz por referência a si mesmo pois a Europa já nomeara as outras Índias como Orientais e, assim, já se colocaram como Centro, entre o Oriente e o Ocidente. Não olvidemos que até 1453-1492 todos os caminhos levavam ao Oriente, o que nos legou um verbo que indicava o

---

independência do Haiti e na Doutrina Monroe (1823) com sua ideia da América para os americanos, faça com que os EEUU não reivindiquem essa importante contribuição que trouxeram não só à história, mas, sobretudo à geografia política mundial com sua revolução anticolonial. Registre-se que, desde a Revolução Haitiana de 1804, que as classes dominantes estadunidenses mostram à América seu caráter eurocêntrico, pois deram todo apoio à França contra os revolucionários haitianos negros preferindo, assim, se colocar ao lado dos brancos e dos europeus. A Revolução Haitiana, por seu turno, foi a primeira a tentar se libertar, ao mesmo tempo, tanto da metrópole colonial e como da escravidão. Os negros escravizados do Haiti, então colônia francesa, acreditaram, de início, que a liberdade, a igualdade e a fraternidade seriam valores universais, logo, válidos também para o Haiti (James, 2000 [1938]). Logo, logo se aperceberam que a liberdade, igualdade, fraternidade tinham dificuldades para atravessar o Trópico de Cancer e, de algum modo, se tropicalizar. A Revolução Haitiana de 1804 denuncia o caráter colonial da modernidade que perdura até hoje.

[14] Geo-grafias é um recurso de linguagem para assinalar os processos e sujeitos que grafam, marcam a terra, deslocando a geografia de substantivo para verbo, ação: arte/fazer de grafar a terra. A geografia deixa, assim, de ser substantivo e passa a ser vista como verbo.

"caminho a ser seguido" - Orientar-se[15]. Somente a partir do encontro acidental com essas Índias, que meljhor seriam chamadas Índias Acidentais, é que a Europa passou a ser o Norte e suas ideias a nortear o mundo: eurocentrismo. Nortear passa a ser o novo verbo a indicar o novo caminho certo. A geopolítica necessita de uma linguagem própria. A partir do encontro com/contra as Índias Acidentais surgirá o branco, o amarelo e o negro como distinção, ou melhor, como sistema de poder racializado que ainda nos habita e, hoje, se exacerba na Europa com a "colonização ao revés" feita pelo imigrante in-desejado. Enfim, há um padrão de poder/saber colonial/racializado de larga duração que habita o espaço-tempo que vivemos. E Milton Santos já nos alertara que "o espaço é acumulação desigual de tempos" (Santos, 1996).

6. Desde os primeiros momentos da configuração do sistema mundo moderno-colonial, a acumulação de capital se fez colonial com a desterritorialização de povos originários de Abya Yala-América que aqui habitavam ancestralmente a alguns milhares de anos. O Caribe, em particular, haveria de ficar negro com a introdução do trabalho escravo para acumular capital. Diga-se, de passagem, que aqui no Caribe e na América do Sul, no Brasil, em particular, os conquistadores/invasores haveriam de introduzir, já nos inícios do século XVI, as primeiras manufaturas modernas que o mundo até então conhecera: os engenhos de açúcar. E manufaturas/engenhos montada/os e voltada/os não para produzir para o lugar e para os do lugar, mas para outrem e para abastecer o mercado mundial, sobretudo europeu, e como capital enquanto relação fundada na acumulação incessante de dinheiro. Enfim, acumulação de capital com tecnologia moderna na colônia e com trabalho escravo. Enfim, na periferia, na colônia, acumulação primitiva feita pelos civilizados. Essa estrutura estruturada nos conforma até hoje enquanto um sistema de poder/saber geograficamente desigual, modernocolonial. É esse sistema de saber/poder que não nos permite ver que a Europa, à época, não dispunha de manufaturas estruturadas para o mercado mundial como havia aqui no Caribe, em Cuba e no Haiti, e na América do Sul, no Brasil. Não exportávamos cana de açúcar, matéria prima, mas sim açúcar, um produto manufaturado. Somos modernos a 500 anos! A modernidade, vê-se, é colonial, sua face primitiva que não quer ver como sua[16].

7. A análise anterior nos permite identificar dois dos pilares em que se sustenta o sistema mundo moderno-colonial que nos habita desde 1492: o pilar capitalista e o pilar territorialista (Arrighi). Não ignoramos a heterarquia de poder que Ramon Grosfogel nos chama atenção (capitalista/burguês, colonial, patriarcal, racista, eurocêntrico, etc.) mas, sim, que o sistema de poder/saber mundial em sua heterogeneidade histórico-estrutural (Quijano) que se desenha a partir de 1492 se conformou à escala mundial explicitamente em torno da acumulação incessante de capital e de um sistema interestatal (Wallerstein e Arrighi), este último com base no estado territorial consagrado desde Westfallia (1648). Tomar em conta o padrão de poder/saber mundial (Quijano) assim estruturado é fundamental para os movimentos antisistêmicos (Wallerstein), sobretudo na quadra histórica que se abre desde finais dos anos 1960 e, sobretudo pós 1989 com a queda da URSS.

8. A queda da URSS nos interessa, em particular, por explicitar a questão da relação entre espaço e poder, central para nossa reflexão, no interior do campo do

[15] Como à época do Império Romano "todos os caminhos levam à Roma" e que também nos legara um verbo – Rumar – assim como a palavra romeiro.

[16] Ainda está para ser analisado o fato de se chamar de primitiva a acumulação feita com violência, com o uso explícito da força. Deste modo, essas práticas são associadas aos (povos?) primitivos e são práticas quase sempre usadas nas margens geográficas do capitalismo. Enfim, estranhamente fala-se de acumulação primitiva, mas não se fala de acumulação civilizada. O que seria uma acumulação civilizada no sistema mundo capitalista? Seria melhor chamar o sistema mundo capitalista de moderno-colonial pois, assim, daríamos conta desses dois lados que o constituem desde sempre.

pensamento/ação anti-sistêmico. Afinal, a Revolução Russa que tivera como palavra de ordem "todo o poder aos soviets" (Lênin), num reconhecimento explícito dos organismos de poder que se organizaram localmente por iniciativa popular. Essa revolução sucumbirá 72 anos depois, em 1989, com a crise do Estado sem que houvesse um *soviet* sequer para defendê-lo. Deste modo, Estado Soviético parece se mostrar uma contradição nos termos, pois a afirmação de um Estado centralizado fez desaperecer os *soviets,* eis um desafio teórico-político que se abre para os movimentos antisistêmicos, emancipatórios, revolucionários ou insurgentes, tome-se o nome que se queira.

9. Desde finais dos 1960[17], estamos mergulhados num "caos sistêmico"[18] (Arrighi e Wallerstein) numa crise profunda de um padrão de poder de larga duração (Quijano), enfim, "navegando em mares nunca dantes navegados", conforme os versos do poeta português Luis de Camões (1524-1579/80). E quando se navega em mares nunca navegados nossos mapas não servem para muita coisa. Enfim, nossos mapas cognitivos, acreditamos, não estão dando conta desse mundo em "caos sistêmico" e, tudo indica, uma transição de larga duração[19]. Enfim, desde finais dos anos 1960 e sobretudo desde 1989 se abre um momento que exige ousadia política e intelectual pelos desafios que se apresentam inclusive pelas incertezas que a partir de então se coloca para o horizonte (utópico?) socialista.

10. Eis a magnitude dos desafios teórico-políticos que estamos implicados, sobretudo quando nos damos conta que se trata da crise de um padrão de poder/saber que impôs uma escala de poder mundializada, pelo menos, desde 1492. Essa estrutura sistêmica nos habita. E nos desafia a pensar/agir diante de um padrão de poder/saber que se quer universal e, assim, se coloca como modelo para colonizar o mundo[20]. O Progresso, a Civilização ou o Desenvolvimento sempre vêm de fora[21], na verdade, vêm nos (des)

---

[17] Para I. Wallerstein 1989/1991 é a culminância de um processo de transição de larga duração que teria se iniciado com a revolução de 1968. Segundo ele, 1989 explicitaria os limites ou as contradições da "estratégia dos dois passos": o primeiro passo é a tomada do poder de Estado; o segundo passo é, a partir desse lugar, transformar o mundo. Hoje já temos mais de 100 anos de experiências históricas que nos dão um amplo material empírico de análise para que saltemos do debate que ainda domina grande parte das esqerdas entre comunistas, que seriam estatocratas, e anarquistas, que seriam antiestatais. Me parece que a experiência histórica dos últimos 100 anos nos permite ir além do embate de ideias entre marxistas e anarquistas.

[18] Para G. Arrighi trata-se de "uma situação de falta total, aparentemente irremediável, de organização. Trata-se de uma situação que surge por haver uma escalada do conflito para além do limite dentro do qual ele desperta poderosas tendências contrárias ou porque um novo conjunto de regras e normas de comportamento é imposto ou brota de um conjunto mais antigo de regras e normas sem anulá-lo, ou por uma combinação destas duas circunstâncias. À medida que aumenta o caos sistêmico, a demanda de "ordem" – a velha ordem, uma nova ordem, qualquer tipo de ordem – tende a se generalizar entre os governantes, os governados, ou ambos. Portanto, qualquer Estado ou grupo de Estados que esteja em condições de atender essa demanda sistêmica de ordem tem a oportunidade de se tornar mundialmente hegemônico" (Arrighi,1994: 30).

[19] Veremos mais adiante que Marx já chamara a atenção para esse caráter prolongado. Gramsci também nos falaria de *revolução de larga duração* e nos apontara para a importância da luta pela hegemonia enquanto questão cultural, e desde os grupos/classes sociais subalternizados, no interior da sociedade em transformação.

[20] E, ao se querer universal, se impôs a si mesmo a tarefa de colonizar o mundo e, para isso, inferiorizou o outro, o diferente, haja vista que só se coloniza quem, primeiro, foi inferiorizado. Afinal, não tem o menor sentido colonizar quem é igual ou superior. Assim, Evangelizar, Cristianizar, Civilizar e Desenvolver são diferentes discursos coloniais, enfim, continuidade na descontinuidade.

[21] No interior do pensamento crítico há quem afirme que "a consciência vem de fora", frase atribuída a Lênin (1870-1924) que, entretanto, provém de Karl Kautsky (1854-1938).

envolver com suas missões[22]. Talvez tenhamos que prestar atenção ao fato que desenvolver também pode ser entendido como des-envolver, como quebrar o envolvimento do outro, (des)envolvimento e, assim, quebra de autonomia. Desde 1492, de modo mais ou menos intenso, cada lugar do mundo esteve/está implicado com um mundo estruturado numa escala geográfica de poder que lhe escapa o controle e a tensão lugar-mundo se instaura e necessita ser decifrada. Comecemos, pois, por interrogar a questão da relação espaço-poder tal como se configura no interior do padrão de poder/saber em "caos sistêmico" em seu pilar territorialista (Arrighi).

Hierarquizando os lugares: o Estado Territorial Moderno como Tecnologia de Poder

11. O Estado Territorial[23], forma geográfica de organização do poder desde o século XIV, consagrado pelo Tratado de Westfalia (1648), se conformou enquanto hierarquia política e espacial, escalonando/hierarquizando espacialmente o poder[24]. Portanto, se faz necessário, do ponto de vista teórico-político, explicitar a dimensão espacial das relações de poder[25], mais especificamente territorial, do Estado que a partir de então se desenha e que será a base do sistema interestatal mundial. É importante explicitar a dimensão espacial, territorial, do Estado, haja vista esta ter ficado subsumida na idéia de Estado Nacional[26]. Com isso, deixamos escapar as tensões territoriais internas constitutivas dos Estados, conforme bem demostrou para a Europa o historiador inglês Pierre Anderson em seu livro Origens do Estado Absolutista[27]. A centralização do Poder em torno de um Soberano se fez contra a explosão de revoltas camponesas que crescia

---

[22] Das missões dos cristãos dos primeiros momentos da colonização às missões do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional. Até os anos 1930, a Inglaterra se colocava a tarefa de civilizar a África e, depois da 2ª Guerra, o Banco Mundial já não fala mais em civilizar, mas sim em Desenvolver.

[23] Portugal e Espanha foram os primeiros estados territoriais. Diga-se, de passagem, que se constituíram com uma limpeza étnica e religiosa com a expulsão dos mouros. O Estado territorial moderno se constitui constituindo um território que se quis monocultural, nacional. Violência originária com guerras santas como guerras justas.

[24] Echelle, em francês, é escada e escala.

[25] Henry Lefebvre já nos alertara para o caráter espacial de certos conceitos sociológicos, como o Estado e o Camponês, para ficarmos com seus próprios exemplos. Mas poderíamos ampliar: pólis, em grego, significava primeiramente os limites territoriais entre a cidade e o campo. E, política, arte maior para os gregos, é a arte de criar limites (tirania, quando um só impõe os limites a todos; oligarquias quando poucos impõem os limites; democracia quando o povo impõe os limites). E, ainda: Burguês/Burgo; Marquês/Marquesado/Marka; Conde/Condado; Príncipe/Principado; Rei/Reino; Pays/Paysan– lugar/camponês em francês (ainda Paiysage); Comuna/communard. E por aí vai. É preciso uma genealogia que indique quando o social e o espacial se desprendem no discurso.

[26] Tem sido no campo da Geografia Política e da Geopolítica que a relação entre espaço e poder tem sido salientada. Nesses campos, são privilegiadas as relações internacionais e na expressão inter-nacional, mais uma vez, é a relação entre Estados que se destaca, onde o nacional subsume o territorial e, com isso, as relações sociais e de poder que constituem os estados ficam também subsumidas. O território é naturalizado como se fora base natural do Estado e, desse modo, são olvidadas as relações sociais e de poder que constituem todo e qualquer território.

[27] Há um rico debate na historiografia marxista acerca da transição do feudalismo ao capitalismo. Destaca-se o papel que teve nessa transição a transformação da renda trabalho e da renda produto em renda dinheiro. Destaquemos, todavia, que embora fosse isso era mais que isso, pois essa transição implicou também a negação dos modos próprios de pesar e medir das distintas formações camponesas. A introdução de um sistema de pesos e medidas presumidamente universal se constituiria numa violência epistêmica contra essas outras formas de sentir/pensar/agir dos diferentes grupos/classes sociais/povos/etnias/nacionalidades. Boaventura de Sousa Santos chamaria de epistemicídio.

na Europa desde fins do século XIV, o que levou Pierre Anderson a designar essa forma de geográfica de organizar o poder, o Estado Absolutista, como Senhorio Centralizado (Anderson, 1978 e Porto-Gonçalves, 2001). Registre-se que esse Soberano que organiza a Monarquia Centralizada se afirma subordinando o poder local onde os camponeses se impunham com suas revoltas – *jacqueries* - contra os senhores feudais, senhores locais. Daí a precisão teórico-política de Pierre Anderson ao caracterizar essa nova geometria de poder como Senhorio Centralizado. Assim, o Estado territorial moderno não pode ser entendido fora do contexto das lutas de classes que o engendrou. Observe-se que a soberania deixa de ser um lugar na hierarquia social – o Rei, o Soberano – e passa a ser soberania socioespacial, ou melhor, soberania territorialmente configurada. Junto com a afirmação de um Soberano sobre um território, de um Senhorio Centralizado, para nos mantermos nos termos de Pierre Anderson, temos a negação do local, do regional, dos que são locais/regionais, como os camponeses-camponesas, por exemplo.

12. Enfim, subjacente ao Estado Nacional há tensões territoriais. O interior das fronteiras dos Estados abriga múltiplas formações societárias, e como essas formações não são abstratas, implicam sempre modos próprios de dizer/fazer suas relações de apropriação das condições materiais da existência (a terra e tudo que nela está implicado: vida, energia, água, solo e subsolo), conformando outras territorialidades-territórios. Afinal, não há cultura sem seus modos práticos/materiais de se fazer a si própria. Assim, há um colonialismo interno (Gonzalez Casanova) no interior dos mal-chamados estados nacionais que opera por meio da desqualificação dos modos próprios de dizer e de fazer de cada grupo ou classe social/etnia/nação subalternizado no interior das fronteiras do Estado e que são vistos como não tendo línguas próprias, mas dialetos; como indolentes e preguiçosos e atrasados, segundo um relógio dominante; de não serem urbanos, mas rurais; de não trabalharem com a mente, mas com as mãos e, mais grave ainda se são camponeses, pois trabalham com as mãos e com a terra; por serem regionais e locais e não nacionais, entre tantas outras formas de discriminar cada qual segundo a posição social e geográfica que ocupam.

13. Assim, o Estado territorial que emerge da experiência europeia desde os finais da Idade Média consagrado em 1648 é, desde o início, um estado centralizado e absolutista onde o centro implica uma hierarquia espacial onde há uma cidade capital que, como tal, é cabeça (capita) que comanda um corpo (biopolítica, geopolítica). Enfim, há uma cidade que não só é sede de poder, mas também sedenta de poder. Desde então, e acreditou-se definitivamente, a hierarquia espacial foi consagrada e naturalizada. Karl Marx (1971) observara que o Estado moderno é "criação da classe média, primeiro como meio para quebrar o feudalismo, logo como meio para esmagar as aspirações emancipatórias dos produtores, da classe trabalhadora"[28]. Suas raízes, no caso francês que Marx considera clássico, se assentam no período do Absolutismo, quando "a variada (fracionada) anarquia dos poderes medievais" foi deslocada pelo "plano controlado de um poder estatal, com uma sistemática e hierárquica divisão do trabalho". Segundo Karl Marx, o primeiro Napoleão aperfeiçoou esta "[excrecência] parasitária sobre a sociedade civil" subjugando as liberdades populares no interior da França e criando no estrangeiro "Estados mais ou menos semelhantes ao francês" (Ibid., pág. 149). A revolução de 1789 estendera "o alcance e os atributos" do Estado e com isto sua "independência, e seu predomínio sobrenatural sobre a sociedade real"; "sua tarefa era

[28] A fonte aqui utilizada é Sayer e Corrigan que se apoiam em H. Draper, (ed), Writings on the Paris Commune, Nova York, 1971. O Notebook on the Paris Commune (Caderno sobre a Comuna de Paris) com recortes da imprensa que Marx guardava, também está publicado (ed. H. Draper, Berkeley, 1971: 150. 29 Ibid., pág. 75.

fundar a unidade nacional (criar uma nação), e para isto devia destruir toda independência local, territorial, cidadã e provincial" (Marx, 1971: 148). Marx sinaliza que a unidade nacional, "embora tenha sido originalmente alcançada pela força política", se converteu em um "poderoso fator de produção social". E, sublinhemos, para Marx, a política é um "fator de produção social" poderoso. E o saber/poder nela implicado nos limita teórica (e politicamente) ao naturalizarmos essa forma geográfica de organizar o poder – o estado territorial - que os europeus inventaram e impuseram ao mundo como um dos pilares do sistema de poder/saber mundial consubstancial à acumulação incessante de capital.

O Espaço e a as Classes Capitalistas: de Burgueses e de Gestores

14. Já vimos acima como o estado se constituiu na Europa com a centralização do poder nas mãos de um Senhorio Centralizado unificando "a variada (fracionada) anarquia dos poderes medievais" (Marx) e que se deu contra os camponeses, conforme Pierre Anderson. Apesar de ter sido afirmado e repetido ad nausean que "o capital não tem pátria", o fato é que à medida em que o capitalismo foi se desenvolvendo se desenvolveram estados territoriais, que lhes dá suporte jurídico - a propriedade privada e todo tipo de monopólio como, por exemplo, as patentes; político - todos os mecanismos de controle social e o reivindicar para si "o monopólio da violência", o que por si só indica uma das suas funções principais; e cultural - a unificação do sistema de pesos e medidas está longe de ser um problema técnico. Afinal, os distintos povos e nacionalidades e os camponeses com suas culturas medem e pesam de um modo próprio. A unificação dos sistemas de pessoas e medidas favoreceu amplamente a burguesia em sua expansão permanente para/contra outros lugares/regiões e sobre/contra povos/etnias/nacionalidades/grupos-classes sociais outros, assim como um poderoso sistema interestatal (Fiori, Arrighi, Wallerstein). Afinal, controlar maior ou menor extensão territorial é controlar maior ou menor riqueza material. O mesmo com uma população maior ou menor, afinal, o homem é a maior força criativa/produtiva. Assim, há que se aprofundar a análise das formações sociais em sua dimensão espacial não somente nas relações exteriores entre estados. No interior dos espaços delimitados territorialmente onde impera a dinâmica capitalista como produção de mercadoria se impõe a divisão do trabalho tanto técnica como social, o que implica uma divisão espacial/territorial do trabalho.

15. O desenvolvimento das forças produtivas e sua divisão social, técnica e territorial do trabalho enseja a necessidade de desenvolvimento de condições gerais de produção como, por exemplo, a organização do espaço geográfico para adequá-lo às necessidades das unidades privadas de produção, com melhores transportes, comunicações, energia, a circulação da moeda (crédito)[29] para facilitar a fluidez e a diminuição do tempo de rotação do capital e, assim, aumentar a produtividade social total e a massa de mais valia disponível a ser apropriada e acumulada. Emerge, assim, do interior das relações sociais e de poder analisadas espacialmente uma racionalidade própria conformada por um lugar próprio na hierarquia/estrutura social que empresta um lugar de destaque à Gestão das condições gerais de produção. Os estabelecimentos concretos das unidades particulares de produção, como as propriedades privadas da burguesia, se distribuem dispersamente no espaço geográfico. Todavia, a própria divisão do trabalho exige que essas unidades privadas de produção, os estabelecimentos das empresas, se comuniquem através das condições gerais de produção, como as acima citadas, entre

[29] Poder-se-ia incluir aqui, também, as exigências de educação e saúde, inclusive de saúde pública.

outras. Enfim, a complexificação do desenvolvimento capitalista das forças produtivas engendra uma conformação das classes sociais com a expropriação dos produtores diretos não só da propriedade/posse dos meios de produção, mas também da gestão. Admitimos, assim, com base no livro Marx Crítico de Marx, de João Bernardo, que se conformam duas classes capitalistas na medida em que ambas vivem da extração de mais valia: os Gestores e a Burguesia. Os Gestores não são proprietários privados[30] dos meios de produção como o é a Burguesia.
Desde os anos 1970, depois da visita de Henry Kissinger à China que se observa uma aproximação do capitalismo estadunidense com os Gestores do Partido Comunista Chinês, aliança essa que se afirmará, não sem contradições, depois da queda da URSS. Podemos ver aqui, com mais clareza, a aliança do Capitalismo Monopolista de Estado, sob hegemonia das grandes corporações da burguesia estadunidense, com o Capitalismo de Estado Monopolista, sob hegemonia dos Gestores do partido comunista Chinês. A inversão da ordem de quem monopoliza, se o Estado ou o Capital, dá conta da hegemonia ou da Burguesia ou dos Gestores. Os gestores de fundos de pensão, por exemplo, sejma eles sindicalistas ou não, tratam os recursos captados entre os trabalhadores investindo-os no mercado financeiro e, assim, trabalhadores se apropriam de mais valia. Marx não houvera previsto essa aproximação de trabalhadores com o capital. Eis um dos vetores de aproximação de interesses entre o Capital e os Gestores que agem em nome dos trabalhadores[31].
16. A divisão social, técnica e territorial do trabalho faz com que cada setor da economia e cada lugar/região/país fique dependente de cada lugar/região/país configurando o que Marx chamou de socialização das forças produtivas. Essa socialização das forças produtivas, todavia, é acompanhada por um processo de apropriação privada da riqueza social (mais valia) cujo aumento é proporcionado, inclusive, pela divisão social, técnica e territorial do trabalho. Não descartemos, no entanto, que se trata de uma socialização *capitalista* das forças produtivas, na medida em que é uma socialização engendrada num contexto de relações sociais e de poder caracterizadas pela dominação dos expropriados, inclusive, através das técnicas, que se bem aumentem a produtividade, nunca são elaboradas somente para dominar a natureza, mas também para dominar os homens e mulheres que trabalham[32]. As forças produtivas nunca são externas às relações sociais e de poder no interior das quais se desenvolvem. Não há contradição entre forças produtivas e relações sociais, mas sim contradições no

---

[30] Um outro lugar onde podemos ver emergir Gestores, sobretudo nas últimas três décadas, está ligado aos fundos de pensão que, em 2011, já reunia em todo o mundo um montante de capital maior do que o PIB dos EEUU.

[31] Duas das mais importantes lideranças do PT, no Brasil, eram diretores de fundos de pensão, a saber, Ricardo Berzoini e Luiz Gushiken.

[32] A passagem da manufatura (de *manu*, mão, que faz: manfatura) para a maquinofatura (quando que faz é máquina) não se dá simplesmente porque a segunda é mais produtiva que a primeira, mas porque na segunda o poder foi deslocado dos corpos dos trabalhadores para quem controla as máquinas: o capital. Há, aqui, deslocamento no interior das relações sociais e de poder pelo capital que, assim, aumenta seu poder sobre quem trabalha. Assim, a passagem da manufatura para maquinofatura é uma mudança nas relações sociais e de poder, portanto, uma mudança política, que se faz por meio de uma mudança técnica. Charles Chaplin em seu Tempos Modernos fez a crítica dessa visão, não só vendo os trabalhadores com seus gestos mecanizados no interior das fábricas, como também viu suas consequências fora desse espaço quando Carlitos persegue uma mulher para apertar os botões que sobrepõem seus seios como se fossem os parafusos que apertava na linha de montagem. Sobre esse mesmo tema consultar Porto-Gonçalves, 2007. “De sementes, de saberes e de poderes ou de OGMs e OLMs: em busca de precisão conceitual” em http://alainet.org/active/19504&lang=es e Porto-Gonçalves, 2008 “As conseqüências sociais e ambientais da prioridade ao monocultivo” em http://alainet.org/active/31211&lang=es e Porto-Gonçalves, 2014 La Globalizacion de la Naturaleza e la Naturaliza de la Globalización, CIDECI-Universidad de la Tierra, San Cristobal de las Casas, Chiapas, México.

interior das relações sociais (entre classes/grupos sociais) entre quem controla e empreende dinamismo às forças produtivas e aquele/as que r-existem.

17. Em determinadas circunstâncias históricas os Gestores podem se aliar politicamente com os que vivem do trabalho, sejam operários, sejam camponeses, como parece ter ocorrido nos casos das revoluções que se reivindicaram socialistas[33]. Os Gestores, todavia, não abrem mão do seu lugar no interior das relações sociais e de poder, quase sempre de mediação, de sua racionalidade própria quase sempre reivindicando a ciência e a técnica na qual fundam a gestão. Assim, as tensões entre autogestão e gestão centralizada não me parece, simplesmente, uma questão ideológica em que, de um lado, se encontram os anarquistas e, de outro lado, os comunistas, como o debate até aqui tem sido conduzido no seio das forças que se reivindicam antisistêmicas. Como se vê, a tensão entre a gestão e a autogestão se inscreve no interior mesmo da conformação das classes sociais em formações socioespaciais com dominância capitalista, é o que nos proporciona uma análise espacial da conformação das classes sociais. Com a hegemonia dos Gestores se afirma a socialização *capitalista* das forças produtivas, onde o planejamento centralizado se apresenta como a "mão visível" que substitui a anarquia do mercado capitalista e "sua mão invisível". Ou seja, o planejamento gestorial centralizado (dos Gestores) pensa o país/a sociedade e a divisão territorial do trabalho como se fora a divisão técnica do trabalho tal como se dá no interior do estabelecimento empresarial[34]. Eis a questão de fundo que os desurbanistas russos dos anos 1920 anunciaram e que talvez, hoje, estejamos vivendo de modo mais aberto e desafiados a tratar depois da tragédia que o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas vem provocando, como o aquecimento global, como crise hídrica, enfim, com a destruição generalizada das fontes de vida.

18. Enquanto ainda foi possível algum debate entre os revolucionários russos, até o final dos anos 1920, o movimento dos desurbanistas[35] bem que tentou demonstrar que a forma espacial é formada (Rodrigues, 1974) e, como tal, tende a reproduzir as relações sociais e de poder que por meio das formas se afirmam, se conformam, se me permitem

---

[33] Às vésperas do outubro de 1917, os camponeses haviam iniciado a apropriação direta das terras e os operários das fábricas. Os bolcheviques, por seu lado, se apropriaram do Estado, lugar da mediação, da Gestão. Rosa Luxemburgo em seu ensaio A Revoluçlão Russa parece ter vislumbrado as consequências dessa relação entre os bolcheviques e os que protagonizavam o controle direto das terras e das fábricas. Por aqui talvez possamos entender parte da tensão entre autogestão e planejamento centralizado. Tudo indica que a curto prazo a centralização do poder tenha sido vitoriosa, ainda que tendo que defender a palavra de ordem que vinha *desde abajo*: "todo o poder aos *soviets*. A derrota de 1989 parece indicar que essa teria sido uma vitória de Pirro.

[34] Cuba se viu diante do dilema de não ter o que comer no "período especial" com a queda da URSS, porque a divisão do trabalho estabelecida através dos Gestores com o planejamento centralizado, via COMECOM, decidiu que o país deveria continuar fazendo monocultura de cana de açúcar e recebendo tudo de outros lugares/regiões/países do "bloco socialista" que também estavam cada um deles especializado em algum setor da produção. Ou seja, uma divisão racional do trabalho em que todos ficam dependentes dos gestores. Assim, a anarquia do mercado era substituída pelos Gestores que racionalmente faziam com que cada lugar, cada região e mesmo cada país recebesse dos demais o que deixavam de produzir por si mesmos. Quando da queda da URSS, Cuba não mais recebendo o que antes recebia, e não tendo para onde vender tanta cana de açúcar descobriu que deveria diversificar sua produção e garantir sua soberania alimentar, enfim, teve que fazer uma revolução dentro da revolução. Pode-se imaginar o custo energético de se levar até a ilha de Cuba, desde a Europa Central, tudo que era necessário para abastecer os 10 milhões de cubanos, assim como para transportar a cana para o leste europeu! Haja carvão, haja petróleo!

[35] Os desurbanistas russos (ver Rodrigues, Antonio Jacinto, 1974. Urbanismo e Revolução. Ed. Afrontamento, Porto) e certas tradições socialistas não-hegemônicas, como a de William Morris, por exemplo, assumem um lugar importante nesse debate teórico-político por terem colocado explicitamente a questão da relação sociedade-natureza em termos políticos e considerado a questão da relação cidade-campo e do ordenamento territorial.

levar às últimas consequências esse caráter formado das formas. Assim, há uma relação de imanência entre espaço-forma e formação social. Os desurbanistas à época colocaram a questão do que fazer com as formas espaciais socialmente formadas quando se quer trans-formar a sociedade? O espaço se coloca assim como um *container* de poder no sentido forte da palavra, na medida em que abriga as relações de poder que o engendra. Assim, é nos topoi que haveremos de nos inspirar.

Nem com o Estado, nem sem o Estado

19. O sociólogo estadunidense Imanuel Wallerstein tem nos alertado para os dilemas que enfrentam os movimentos antisistêmicos, sobretudo depois dos anos 1960. Chama-nos a atenção para o mapa do mundo nos anos 1960 que nos mostrava vários movimentos políticos que, em algum momento de sua história se colocaram como antisistêmicos, ocupando o Estado centralizado: a socialdemocracia, na maior parte dos países europeus; os comunistas, na Europa Oriental, na China e em Cuba, e o nacionalismo revolucionário, em grande parte da Ásia, da África e na América Latina. A estratégia de conquista do Estado para, num segundo momento e a partir desse lugar de poder privilegiado, mudar a sociedade – a chamada estratégia dos "dois passos" (Wallerstein, 200)[36], começava a mostrar seus limites. A expressão derradeira dos limites dessa estratégia foi a queda da URSS, em 1991. Chama-nos a atenção, como já assinalamos no início deste artigo, não haver em 1991, nenhum *soviet* se levantando para defender o Estado que se erigiu com seu nome. Isso nos parece mais importante diante dos desafios que hoje se nos apresentam, do que a crítica que os liberais e os conservadores, por razões que lhes são próprias, faziam/fazem às Revoluções e aos revolucionários que se colocam como antisistêmicos.
Que o poder de Estado não deixara de ser um núcleo duro da dominação das classes capitalistas (Burgueses e Gestores), como acreditaram alguns teóricos das revoluções moleculares, prova-o o mapa de ditaduras que se conformou em nossa região sobretudo depois da primeira experiência neoliberal que o mundo conhecera, no Chile com o General Augusto Pinochet e seus assessores, os Chicago's Boys. Não nos iludamos, pois, como se o mundo tivesse se tornado mais justo e mais democrático desde então, com a crítica às hierarquias e aos centralismos do estado, dos partidos e dos sindicatos e o elogio do molecular, do local, do cotidiano, como um certo pós-modernismo[37] quiz nos fazer crer. A contrarrevolução neoliberal que se implanta desde então se encarregará de demonstrar, mais cabalmente do que nunca, que o Estado não é algo que se possa descartar[38] desde uma perspectiva política que se queira emancipatória.
20. Desde os anos 1970 aos nossos dias experimentamos os 30/40 anos mais devastadores do ponto de vista socioambiental que a história da humanidade já registrou. Essa onda devastadora esteve associada a uma grande onda de expropriação, a maior que a humanidade já experimentou em toda sua história num período de 30/40 anos. A América Latina e o Caribe e, depois, a Ásia e a África, experimentaram um intenso processo de des-ruralização e sub-urbanização que nos levaria ao Planeta Favela

---

[36] Wallerstein, Imanuel, 2008. História e dilemas de los movimentos anti-sistémico. México.

[37] David Harvey acertou quando demonstrou que o pós-modernismo que se queria indeterminado tinha suas condições de determinação: o mundo financeirizado como "condição pós-moderna", aliás título de seu livro publicado em 1989, hoje um clássico do pensamento crítico.

[38] Em nome da crítica ao Estado, fosse socialista, nacional popular ou socialdemocrata, os novos liberais dele se apoderaram invertendo a própria tradição liberal em que o mundo privado deveria ser protegido pelo Estado, passando o poder público a ser submetido ao poder privado. Eis, em essência, o neoliberalismo: a colonização do público pelo privado, onde o privado já não é mais o indivíduo, como no liberalismo clássico, mas a (grande) empresa corporativa. O empreendedorismo será sua nova ideologia.

(Mike Davis), sobretudo com a expansão da revolução (nas-relaçõessociais-e-de-poder) verde[39]. Essa onda expropriatória em direção às cidades levou a que, hoje, 2/3 da população urbana do planeta esteja na América Latina, África e Ásia onde a maior parte dessa população vive precariamente (Amim, 2003).

CLASSES SOCIAIS DA POPULAÇÃO URBANA MUNDIAL[40]
(milhões de habitantes)

	CENTRO	PERIFERIA	MUNDO
Classes Médias e Ricas	330	390	720
Classes Populares			
Estabilizados	390	330	720
Precários	270	1.290	1.560
Total das Classes Populares	660	1.620	2.280
Total Geral	990	2.010	3.000

Fonte: Samir Amim[41], 2003

As periferias sub-urbanizadas são o grande fenômeno sociogeográfico contemporâneo. Sete de cada dez habitantes urbanos do mundo estão na Ásia, África e na América Latina em cidades que nada têm das cidades-luz que nos foram prometidas pela ideologia urbanocêntrica que tão bem caracteriza o pensamento eurocêntrico, ideologia essa ainda mais forte depois do Iluminismo. Entretanto, consideremos que embora tenhamos um intenso processo de expropriação nesse período, hoje temos mais camponeses e outros habitantes não-urbanos que em qualquer outra época histórica. SE em 1960 tínhamos aproximadamente 3 bilhões de habitantes no planeta e, destes, 1,8 bilhões eram rurais e 1,2 bilhões era urbanos, hoje temos aproximadamente 7 bilhões de habitantes, sendo que 3.4 bilhões são rurais e 3,6 bilhões são urbanos. Não nos iludamos, pois, se a população urbana se multiplicou por três nesses últimos 50/60 anos, a população rural passou de 1,8 bilhões para 3,4 bilhões, um aumemto também espetacular de 77.8%. Enfim, nunca tivemos tantos camponeses e indígenas e outros povos nos campos, nas florestas e nas tundras do que temos hoje. Se a pressão por matéria e energia para abastecer as cidades é um argumento que as grandes corporações bradam para justificar sua expansão sobre territórios outros, não nos iludamos que temos hoje mais gente nos campos, florestas e tundras que jamais tivemos em qualquer época histórica. Talvez o grito e a r-existência desses povos devam ser mais ouvidos que em qualquer outra época, até porque nos alertam para a violência contra povos e natureza que se coloca no horizonte que, para eles, é atual e, mais ainda, é a história que atua, é atual, ou seja, é um passado-presente atuando.

21. É dos escombros desses 30/40 anos mais devastadores e dessa que é a maior onda expropriatória de povos/etnias/grupos e classes sociais que a humanidade conheceu que recém-experimentamos, que veremos emergir à cena política uma nova constelação de forças sociais que envolve desde o movimento ambientalista até as mais diversas

[39] El Alto, na Bolívia, só para tomar um exemplo, tinha aproximadamente 80 mil habitantes em meados da década de 1970 e, hoje, mais de 900 mil. Essa explosão da sub-urbanização explicita as contradições e os limites do processo civilizatório em curso.

[40] AMIN, Samir 2003 – *O Capitalismo e a Nova Questão Agrária*. Fórum do Terceiro Mundo – Senegal. Consultado em 03/11/2003 http://resistir.info/samir/pobreza_mundial.html.

[41] Amin, Samir 2003 – O Capitalismo e a Nova Questão Agrária. Fórum do Terceiro Mundo – Senegal. Consultado em 03/11/2003 http://resistir.info/samir/pobreza_mundial.html.

campesinidades e etnicidades, além de sem-terras[42] num amplo processo de luta pela reapropriação social da natureza onde uma outra agenda política vem sendo engendrada. Eis uma questão global que emana de múltiplas experiências locais: topoi.

Uma Nova Agenda Teórico-política: a luta pela vida, pela dignidade e pelo território

22. O ano de 1990 será tomado aqui como "momento constitutivo" (Luis Tapia e Zavaleta Mercado) de uma nova agenda teórico-política. Nesse ano, tanto na Bolívia como no Equador duas grandes marchas partiram das suas periferias, das suas terras baixas e da Amazônia, e brandiam o *slogan*: Luta pela Vida, pela Dignidade e Pelo Território. Ressaltemos, de início, que se trata de uma outra agenda teórico-política que não se referencia nos marcos da Ilustração da Liberdade, Igualdade e Fraternidade. E não há como deixar de identificar nessas palavras de ordem um diálogo com os temas contemporâneos, como a ecologia, a diversidade/identidade e a questão do poder. E o faziam numa perspectiva original, propriamente latino-americana, mais ainda, da América Profunda (Rodolfo Kusch) dos povos originários, dos cimarrones-quilombolas, dos camponeses, dos campesíndios/indigenato (Armando Bartra/Darci Ribeiro) e seus parentes das recém-urbanizadas periferias[43]. Veríamos, desde então, no continente uma atmosfera política rica justamente num momento em que a esquerda tradicional vivia seu pior momento com a queda da URSS. Observemos que se trata de um léxico político que se constitui não mais em torno dos ideais que se forjaram a partir da Revolução francesa - Liberdade, Igualdade e Fratenidade – e que nos legara as filosofias Liberal e Socialista, ainda que dialogando com/contra eles, como não poderia deixar de ser. Apesar de haver intelectuais que souberam avaliar a relevância dos camponeses, dos negros e dos povos indígenas para os processos emancipatórios[44], as esquerdas políticas dominantes entre nós não honraram essa tradição. Os revolucionários bolivianos de 1952, por exemplo, dividiram os *ayllus* – territórios comunitários comuns no mundo andino quéchua-aymara – em pequenas propriedades privadas camponesas em nome da Reforma Agrária. O carater comunal dos *ayllus* não foram tomados em conta para construir um mundo que se quer socialista e/ou comunista, mas ignora o social-comunitário de fato. Sequer foram capazes de se inspirar no conceito híbrido colonial-indígena dos *ejidos* consagrados pela revolução mexicana de 1910. A Revolução

---

[42] Essa invenção identitária de sem-terra indica a recusa a se tornarem proletários, pois continuam se referindo à terra como horizonte de vida. Na Bolívia, a partir das políticas de ajuste estrutural aplicadas à risca, sobretudo depois de 1985, houve a quebra da indústria mineira e um intenso processo de desproletarização ou recampesinização, sobretudo em direção ao Chapare, área cocalera. A cultura sindical obrera se imbricará com as tradições de lutas campesino-indígenas e forjará um dos mais importantes movimentos populares de toda a América Latina que culminará com a eleição de Evo Morales Ayma em dezembro de 2005.

[43] Não olvidemos o Caracazzo, de 27 de fevereiro de 1989, quando milhares de pessoas são assassinadas na Venezuela, na primeira grande manifestação contra as políticas neoliberais que se tem notícia no mundo.

[44] Cabe destacar o pioneirismo do uruguaio José Artigas (1764-1850) cuja presença entre os "libertadores da América" gerará desconfortos políticos entre as oligarquias *criollas* por seu apoio à Reforma Agrária, aos povos indígenas e à libertação dos escravos. Ainda hoje é injustamente dos meno lembrados entre os libertadores da América. Mais tarde, já no século XX, o peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) destacará a relevância dos povos indígenas para os processos revolucionários no mundo andino, apesar de seu preconceito para com os negros, conforme destaca Catherine Walsh. Não olvidemos que o mjudo andino também nos legou um Estado imperial, o Império Inca, sob hegemonia quéchua. Os aymaras sabem bem o que significou esse Império, ainda que Tupac Katari e Bartolina Sissa se unissem a Tupac Amaru para lutar contra o inimigo comum que, à época, era o Império espanhol.

nicaraguense comandada pela esquerda sandinista (1979-1989) se viu em conflito com os indígenas miskitos que recusaram a perspectiva desenvolvimentista eurocêntrica que a revolução abraçara. Humberto Cholango, dirigente da CONAIE, haveria de explicitar que antes da Grande Marcha de 1990, se apresentava como camponês e, depois, passara a se identificar como indígena. O mesmo se deu com Felipe Quispe, uma das principais lideranças entre os grupos subalternizados na Bolívia, antes marxista convicto e, depois, se reivindicando indígena aymara. O mesmo com Hugo Blanco líder revolucionário peruano, que fora marxista, hoje um dos editores de Lucha Indígena. O próprio zapatismo se vê cada vez mais indígena, além de campesino[45]. Não há como deixarmos de ver a continuidade com o que Aimé Cesaire havia asinalado em sua carta de desfiliação do Partido Comunista francês. Vejamos mais de perto cada uma dessas dimensões desse novo léxico teórico-político inscrito na "Luta pela Vida, pela Dignidade e pelo Território".

23. Comecemos por A Luta pela Vida. Essa consigna se inscreve num diálogo com/contra o debate ecológico. Não há dúvida que o protagonismo desses velhos/novos grupos/classes sociais, povos/etnias/nacionalidades em movimento põem a natureza em questão, mas o fazem indicando um caminho próprio não-eurocêntrico. Um momento emblemático disso se deu em 1992, quando trouxeram ao debate os 500 anos de história do sistema mundo capitalista moderno-colonial, associando esse ano de 1992 ao ano de 1492, na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – a RIO 92. Com isso atualizaram a história de larga duração – 500 anos! – que ainda nos habita. E o faziam reivindicando, com autoridade, seus conhecimentos, isto é, o conhecimento dos que habitam as regiões do mundo onde maior é a diversidade de vida e onde é maior a disponibilidade de água, como a Amazônia[46], região que habitam/sabem a mais de 10.000 anos. Não há como deixar de registrar o protagonismo dos autodenominados Povos da Floresta que, como indica sua própria autodesignação, considera que na floresta tem gente – são "Povos da Floresta" - e que não é um "vazio demográfico", conceito colonial, diga-se de passagem. Em suma, não mais defesa da natureza sem gente, como nas tradições (liberal e socialista) hegemônicas eurocêntricas. Pachamama não é o mesmo que a tradição ocidental chama natureza, mas fonte de toda a vida e implica a montanha, o lago, o rio, o glaciar, a planta, o animal, o espírito, o parente, o vizinho, conformando ao mesmo tempo um espaço enquanto comunidade de vida. As vastas áreas ricas em vida que os campesíndios ocupam são áreas não-desenvolvidas no jargão ocidental, e são também áreas exploradas ancestralmente por povos/culturas que, de um modo ou de outro, souberam explorar criativamente a produtividade biológica primária (neguentropia). Não são áreas intangíveis, como as vê as tradições de pensamento ocidentais hegemônicas, à direita e à esquerda[47]. Assim, a natureza é politizada. A natureza será inscrita como portadora de direitos, uma inovação

---

[45] Darci Ribeiro já tinha chamado atenção para isso ao designar como indigenato aos "camponeses etnicamente diferenciados", da Bolívia, Peru, Equador, Guatemala e México. Armando Bartra chama-os, hoje, de campesíndio em El Hombre de Hierro. Los límites sociales y naturales del capital. UACM, 2008.

[46] Em boa parte, a conferência da ONU de 1992, se realizou no Rio de Janeiro em função da repercussão mundial do assassinato de Chico Mendes, em dezembro de 1988. Chico Mendes protagonizara, junto com Ailton Krenak, quem sabe pela primeira vez do ponto de vista político, a Aliança dos Povos da Floresta, entre camponeses e indígenas a partir da Amazônia brasileira. Nessa mesma época a Revista Time elegera o Planeta Terra como Personagem do Ano mostrando que o mundo estava ligado ao que se passava na Amazônia.

[47] Recentemente, na Bolívia, essa ideia eurocêntrica de natureza intangível foi invocada pelo governo Evo Morales-Garcia Linera no *affair* do TIPNIS olvidando que, para os povos que ali habitam – os tsimanes, mojeño-trinitários e os yuracares, o que chamamos natureza jamais deixou de ser usada, semrpe foi tangível. Jamais foi área intocada como pesna a tradição eurocêntrica, diga-se de passagem, à direita e à esquerda.

epistêmico-política, na Constituição boliviana e equatoriana. Surgem desses movimentos propostas inovadoras diferentes do capitalismo verde, onde a natureza é mercadoria. \deles também surgiu a proposta do Parque Nacional de Yasuny, na Amazônia equatoriana que, no início, contou com o apoio do Presidente Rafael Correa que, depois, a abandonou. Assim, esse novo léxico teórico-político oferece ao debate alternativas ao desenvolvimento com a proposta de vida em plenitude, que alguns vêm chamando buen vivir, ou suma kawsay, ou suma qamaña entre tantas outras designações possíveis. Não há modelos. De um modo próprio se abrem ao debate com correntes de pensamento que fazem a crítica ao crescimento e/ou buscam um diálogo sociedade-natureza nos marcos do pensamento científico, com Frederick Soddy (1877-1956), Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994) e, nos dias que correm, Serge Latouche, Juan Manoel Naredo, Elmar Altvater, Juan-Martinez Allier e Enrique Leff entre outros.

24. A Luta pela Dignidade – Com essa consigna trazem ao debate a questão da diferença com a afirmação dos povos/etnias/nacionalidades e grupos/classes sociais subalternizados. Com isso a diversidade se politiza. A Whipala é sua bandeira. Não mais o privilégio de uma cor qualquer, seja Verde ou Vermelha. Ou o privilégio de Uma classe revolucionária a que outros povos/etnias/nacionalidades e grupos/classes sociais deveriam estar subordinados. A condição para a igualdade é o respeito à Dignidade e o ser digno indica claramente que querem romper a camisa de força da opressão. A diferença não se opõe à igualdade: é a sua condição (Diaz-Polanco)[48]. Como o fisósofo catalão-boliviano Xabier Albó bem destaca: "devemos ver a realidade com dois olhos: com o de classe, como camponeses explorados, junto com todos os explorados; e com o de etnia, junto com todas as nações oprimidas" (Albó, 2008: 240). O modo como a diferença foi significada entre nós na América Latina/Abya Yala estruturou a injustiça e a desigualdade de nossa formação social com etnia/raça e classe se imbricando. Opressão e exploração se complementam entre nós (Aníbal Quijano e Florestan Fernandes). As políticas neoliberalizantes pós-anos 1980 no seu afã de desqualificar as teorias que falavam em classes, em particular lutas de classes, promoveram uma série de políticas[49] para afirmar a diferença e, contraditoriamente, acabaram por contribuir para afirmar grupos e/ou segmentos sociais subalternizados[50]. Reflitamos sobre o que

---

[48] Sabemos que outras vertentes de esquerda já vinham desenhando e explicitando o debate da cultura, e não de modo abstrato como certo multiculturalismo pós-moderno. Refiro-me aqui à Revolução Cultural chinesa, dos anos 1960, onde centralidade da urbano-industrialização é questionada. Mas nem só de flores vive essa tradição, como se viu na tragédia do Cambodja, com sua desurbanização forçada de que as esquerdas não podem silenciar, até porque Pol Pot e seu Khmer Vermelho se reivindicavam anti-capitalistas, questão central na tradição das esquerdas. Herbert Marcuse pode ajudar na crítica desse "homem unidimensional" e seu tecnocentrismo, em nome da "razão e revolução" (parodio aqui o título de uma das suas principais obras).

[49] A Constituição brasileira de 1988, além de reiterar a reconhecimento de direitos dos indígenas sobre a exploração de recursos naturais em seus territórios, reconhece pela primeira vez o direito das comunidades negras terem seus espaços de liberdade reconhecidos formalmente (territórios das comunidades remanescentes de quilombos); a Constituição da Colômbia de 1991 deixa na suas disposições transitórias brechas para a afirmação dos afrocolombianos; a Constituição do Peru de 1993, sob o neoliberal Alberto Fujimori, reconhece o caráter pluricultural do país; o mesmo, a Constituição do Equador em 1998, majoritariamente neoliberal, em parte respondendo a forte presença de lideranças indígenas e as fortes mobilizações iniciadas em 1990; a Bolívia também reconhece o caráter pluricultural em sua Constituição de 1994, além de um indígena ter se tornado Vice-presidente da república num governo neoliberal. Não se pode deixar de lado que os indígenas souberam se apropriar dessas "concessões" mesmo tendo que, para isso, se afirmar contra a crítica que à época sofreram das esquerdas tradicionais que acusavam de estarem sendo submetidas à lógica multiculturalista pós-moderna do neoliberalismo.

[50] Por exemplo, as políticas de descentralização das políticas públicas, com o chamado desenvolvimento local promovido pelo Banco Mundial.

significa afirmar a diferença indígena num país, como a Bolívia, em que 62% da população se autoidentifica como tal, sobretudo num contexto histórico de extrema despossessão, onde se fala em desordem ecológica global e pós-queda do muro de Berlin e a consequente perda de legitimidade de um discurso/prática política socialista que, embora se quisesse crítico, olvidava a questão étnico-racial[51]. Muitas lideranças indígeno-campesinas e de afrodescendentes acumularam uma importante experiência política e administrativa, um importante efeito não desejado dessas políticas. Assim, as teorias pós-modernas e o multiculturalismo por aqui tiveram um efeito não imaginado por seus formuladores do Norte, ao contribuírem para afirmar grupos subalternizados, não porque assim o desejassem, mas porque aqui a diferença estrutura a desigualdade e o moderno tem que tomar em consideração seu par necessário olvidado: o lado colonial. Assim, mais que pós-modernidade ou multiculturalismo, temos aqui decolonialidade e interculturalidade. As idéias não são alheias à geografia. Elas têm lugar[52] (Mignolo, 2006). As teorias pós-modernas contraditoriamente por aqui proporcionaram argumentos para que os grupos subalternizados pudessem confrontar o padrão de poder moderno-colonial instituído no sistema mundo e seu sistema de estados. Assim, com a luta pela dignidade, a descolonização do pensamento se coloca de modo explícito. A crítica não é só ao capitalismo, mas também, e ao mesmo tempo, à colonialidade. E, atenção, como diz a CONAIE em carta recente ao Papa Francisco: “Nuestra consigna es nada solo para los indios”[53]. Os zapatistas dizem o mesmo “para todos tudo; somente para os indígenas nada”. Assim, recusam o essencialismo e outros centrismos, seja o andinocentrismo ou pachamamismo oferecendo ao debate a interculturalidade (Catherine Walsh). Como nos ensina Xabier Albó: “Interculturalidad es para todos, sin renunciar a las propias identidades” (Albó, 2008: 240). Enfim, a cultura é politizada e como a cultura empresta sentido às práticas sociais implica necessariamente as condições materiais para sua existência. Por isso, mais que terra exigem território.

25. A Luta pelo Território – Essa consigna retira o caráter substantivo desse conceito, até recentemente visto como base natural do Estado. Até então, o território estava naturalizado. Com a consigna “luta pela vida, pela dignidade e pelo território” o conceito de território é desnaturalizado. Ao ressignificarem o conceito de território, resolvem a velha demanda campesina por terra e, ao mesmo tempo, a demanda pelo

---

[51] De minha parte destaco dois exemplos que caminham em direção antagônica: 1- Não olvidemos o destacado papel que desempenhou na América Latina a chamada Teologia da Libertação que uniu duas tradições de pensamento que, na Europa, haviam permanecido não só separadas como antagônicas: o catolicismo e o marxismo (mais uma vez a antropofagia calibanesca). Muitas lideranças populares, sobretudo camponesas e indígenas, se alfabetizaram em movimentos de educação de base desde os anos 1960 (Paulo Freire, Orlando Fals Borda); 2- Ao contrário do destino das teorias liberais nos Estados Unidos, por exemplo, as oligarquias conservadoras brasileiras delas se apropriaram para fazer a defesa não da propriedade, mas da sua grande propriedade (latifúndio), privando, assim, a maior parte da sociedade de propriedade. O liberalismo entre os estadunidenses tem um papel mais igualitário do que entre nós.

[52] São complexas esas relações entre “espaço geográfico e localizações epistemológicas”, como bem assinalou Walter Mignolo.

[53] Diz a Carta de modo mais amplo: “Los pueblos indígenas nos hemos mantenido en lucha permanente: defendimos nuestra independencia y civilización frente a la invasión y colonización europea; y fuimos fundamentales en las luchas por la Independencia y durante la conformación de la República y el Estado nación. En todos estos procesos hemos sufrido muchas derrotas, pero seguimos en pie y movilizados. Luchamos por destruir toda forma de dominación, discriminación y explotación, nos levantamos contra el capitalismo y el sistema neocolonial en tanto formas que oprimen y explotan a las mayorías de la humanidad. Nuestra consigna es “nada solo para los indios”. La reforma agraria para la redistribución de la tierra y la devolución”.

reconhecimento étnico-cultural, onde muitos desses movimentos querem ser reconhecidos como povos, nacionalidades (Equador) ou comunidades (Bolívia). Enfim, Território é igual a Terra + Cultura através das relações de poder. O conceito de território é, assim, deslocado do seu sentido jurídico-político consagrado como "base do estado" e passa a ser disputado por diferentes segmentos da sociedade que portam diferentes sentidos para estar na terra, indicando que não há território sem territorialidade e, assim, desnaturalizam esse debate chamando a atenção para o processo de apropriação do espaço geográfico - processo de territorialização[54]. O Estado Territorial consagrado no Tratado de Westfalia, em 1648, base do direito internacional em vigor, já o indicamos, silencia sobre o colonialismo interno que constituiu os mal-chamados estados nacionais modernos. Assim, ao desnaturalizarem o conceito de território, com a tríade conceitual território-territorialidade-territorialização, os movimentos sociais latino-americanos mostram que não há território que não comporte uma territorialidade (um sentido para ser/estar no mundo) que não seja um processo de territorialização. Explicitam o colonialismo interno e colocam na agenda teórico-política a questão da plurinacionalidade. A Bolívia e o Equador, países onde maior foi o protagonismo do movimento camponê-indígena, consagrarão nas suas novas Cartas Magnas o princípio de não mais Estados Nacionais, mas sim Estados Plurinacionais. E a Bolívia acrescentou aunda o caráter Comunitário: Estado Plurinacional Comunitário. O conceito de comunidade volta ao debate no campo do pensamento-ação anti-sistêmico.

26. O tema da autonomia territorial se coloca na agenda política. Sublinhe-se que não é de soberania que se está falando e, assim, o debate se coloca no escopo dos estados soberanos. Está se falando de outra relação entre comunidades, lugares, regiões, territórios-territorialidades e de outra articulação supralocal que não seja hierquizada, como tradicionalmente o faz o Estado Territorial com seu colonialismo interno, como bem destacamos na primeira parte de nosso artigo. E, mais, indicam com isso que haja reconhecimento das identidades coletivas e/ou comunitárias, para além da cidadania individualizada, como insistiram e insistem os zapatistas com os Acordos de San Andres[55]. Na Bolívia essa questão se coloca desde que, em 1990, partira de Trinidad, no então PNIS - Parque Nacional Isiboro Secure, a Iª Grande Marcha que daria origem às Terras Comunitárias de Origem – TCOs. Desde então, o PNIS se transformará em TIPNIS – Terra Indígena Parque Nacional Isiboro Secure. A tensão territorial não poderia ser mais explícita: Parque Nacional, unidade de conservação da natureza, e Terra Indígena, duas unidades territoriais criadas pelo Estado olvidando as territorialidades ancestrais que ali vivem.

27. Enfim, mais além do "desenvolvimento", (falam de) buen vivir, autonomia. Autonomia significa em grego dar-se as próprias normas, enfim, ter o controle de seu destino - envolvimento. Autonomia é, então, recuperar o controle sobre nossos destinos e, deste modo é, rigorosamente, o outro do "des-envolvimento". E, não olvidemos, tal e como todo ser vivo, toda autonomia tem poros, aberturas para relacionar-se com o outro. A vida nos ensina: nenhuma autonomia é absoluta! Daí interculturalidade.

28. Autonomia, plurinacionalidade, interculturalidade e Buen Vivir eis a agenda que surge desde os grupos e classes sociais em situação de subalternização, enfim, de topoi

---

[54] A Guerra del Água, em Cochabamba, em 2000, foi como ficou conhecido o movimento que expulsou a empresa estadunidense Bechtel que havia conseguido a privatização da água. Esse movimento pode ser entendido como parte dessas tensões de territorialidades onde a privatização da água, e toda a episteme que subjaz a essa política individualista-liberalnque mercantiliza tudo, entra em confronto com as práticas comunitárias indígeno-campesinas de gestão desse bem comum. Registre-se, no caso, o papel que ativistas ambientalistas tiveram no desencadear dessa luta (Ver Revista OSAL nº 2).

[55] Agradeço à socióloga Diana Itzu Guterrez por esse esclarecimento.

múltiplos (pensamento decolonial, transmodernidade de Dussel, interculturalidade)[56]. O levante zapatista de 1994 dá maior visibilidade a essas questões, mas não as inventa. Sua maior contribuição se inscreve na releitura da questão do poder e, sobretudo na autocrítica prática da via insurrecional, da luta armada[57]. Em lugar da vanguarda sugerem o "mandar obedecendo". Em lugar de uma via única, nos propõem "um mundo onde caibam muito muitos". Enfim, como estruturar relações de poder supra-locais que não seja de modo hierárquico, ou seja, enquanto relação de dominação, como soe acontecer nos estados atuais em maior ou menor grau? Na Bolívia, o impasse territorial permanece, no TIPNIS, por exemplo. Na Venezuela, na Sierra de Perijá e no lago Maracaibo (conflito com os Annu, Wayuu, Yukpa e Bari). No Equador, em Yasuny e no afastamento da CONAIE do governo Rafael Correa, entidade que formulara algo muito próximo do zapatismo em torno da "construção do poder" – uma confederação de comunidades[58] - e não mais "tomada do poder". A questão territorial permanece pendente também no campo anti-sistêmico.
29. Há uma crise do sistema de estados fruto, de um lado, das lutas emancipatórias dos vários movimentos sociais (Zapatismo, Via Campesina e as Cumbres Continentais de los Pueblos e Nacionalidades Indígenas del Abya Yala) e, de outro, das forças que procuram reorganizar a dominação e o controle dos recursos e dos povos em outra escala (neoliberais e neodesenvolvimentistas)[59]. Novas territorialidades estão em curso como se pode ver nas relações transterritoriais de comunidades indígeno-camponesas da América Latina/Abya Yala com as periferias das grandes cidades, inclusive com cidades estadunidenses e européias onde o envio de remessas de dólares revela uma economia submersa que já se coloca como uma das principais fontes de ingresso de moeda forte para os países periféricos feito pelos imigrantes. Os *braceros* mexicanos costumam dizer: "Nós não atravessamos as fronteiras. As fronteiras é que nos atravessaram".

30. Os processos em curso na América Latina/Abya Yala nos permitem afirmar que os movimentos sociais, mais que os partidos políticos[60], têm tido um papel decisivo na mudança da agenda política, sobretudo na debilitação da agenda neoliberal. Todavia, os movimentos sociais, ao contrário do que propagavam as teorias sobre o tema, não deixaram de colocar na sua agenda a questão do Estado. Esses movimentos sociais colocaram a questão do Estado de modo próprio, como no caso do – IPSP - Instrumento Político para a Soberania dos Povos - que, na Bolívia, se associará a uma sigla – MAS - Movimento Al Socialismo - para participar da agenda eleitoral. Observemos que falam de Instrumento e de Movimento e não de partido. E, mais ainda, falam de soberania dos povos e não do povo. O Movimento Zapatista, no México, insistiu nos Acordos de San Andres e, assim, num diálogo com o Estado em torno da autonomia. O mesmo pode ser visto nas Rondas Campesinas, no Peru; no – CRIC- Conselho Regional Indígena de Cauca, na Colômbia; no Logko mapuche; nas autodefesas comunitárias de Guerrero, México. E, como já indicamos, nas Cartas Magnas do Equador e da Bolívia onde

---

[56] Acesso por http://amawtaywasi.edu.ec/web/index.php?option=com_content&view=article&id=43&Itemid=27&lang=es.
[57] Por exemplo, nenhum membro do EZLN pode exercer funções políticas nas Juntas de Bom Governo que instituem em seus Caracoles. Afinal, o Exército implica hierarquia e disciplina o que não é compatível com a vida em liberdade.
[58] O geógrafo brasileiro Milton Santos falou de uma "confederação de lugares" em seu último livro-manifesto "Por uma outra globalização" de 2001.
[59] A Iniciativa de Integração Regional Sul Americana – IIRSA; o Plano de Aceleração do Crescimento, PAC, dos governos Lula da Silva/Dilma Rousseff; o Plano Mesoamérica, antigo Plan Puebla Panamá e suas versões atualizadas; o Plan Colômbia.
[60] A rigor, os partidos políticos são protoestados na medida em que se estruturam conforme a a estrutura hierárquica de poder da sociedade em que operam.

inscrevem o caráter plurinacional e, na Bolívia, ainda o caráter comunitário. São muitas as experiências locais em curso e os desafios permanecem, sobretudo o de estabelecer uma relação entre os lugares – o espaço como um todo - que não seja hierárquica, como até aqui têm sido os Estados Territoriais. Creio que devamos explicitar essa problemática sob pena de que seu olvido nos deixe escapar toda a energia criativa que advém dos movimentos sociais em luta para emancipar-se da exploração/opressão. Assim, mais do que manter as tradições normativas das ciências sociais da ordem, é necessário que identifiquemos nos modos de produção das lutas sociais[61], as novas relações sociais/espaciais que estão sendo engendradas.

Dialogando com a tradição do pensamento/ação revolucionário europeu

31. Observamos, assim, os processos através dos quais se institui um outro léxico teórico-político a partir das lutas contemporâneas na América/Abya Yala, sobretudo pós anos 1990 com as Marchas pela Vida, Dignidade e Território, onde: (1) a natureza não se apresenta mais como externa – *res extensa* - a ser submetida, como desde o antropocentrismo renascentista levado ao paroxismo no Iluminismo; (2) a Tecnociência eeuurocêntrica, subordinada à lógica da acumulação incessante do capital, coloniza o mundo e, com isso, “desperdiça experiências humanas” (Sousa Santos) de outros modos de fazer/saber alimentar-se (múltiplas culinárias), curar-se (múltiplas medicinas), de habitar-se (múltiplas arquiteturas) e de inventar sentidos para a vida (múltiplas formas societárias de convivência humana com a vida, com o cosmos); (3) as formas de ordenamento territorial são desnaturalizadas e, assim, o espaço enquanto *container* de poder está aberto ao debate e não mais inerte congelando as relações sociais e de poder. As formas territoriais estão abertas à história, elas que costumam tornar naturais[62], enquanto espaço banal, as relações sociais e de poder.
Passemos, agora, a dialogar com uma das mais importantes tradições de pensamento-ação crítico ao capitalismo europeu – o marxismo - e que emana desde os espaços urbanos *desde abajo* naquele continente, sobretudo do seio da classe operária.
Marx, sobretudo depois de sua aproximação com os intelectuais russos, com quem apreendera acerca das dinâmicas históricas distintas da Europa Ocidental a que estava familiarizado quando escrevera O Capital, e depois do impacto da Comuna de Paris, nos oferecerá um legado teórico-político com o qual muito temos para aproveitar, se não por outras razões, pela aguda crítica ao capitalismo que nos oferece, mas também pela abertura que Marx apresenta para a importância dessas outras formas societárias não marcadas pelo destino capitalista, ainda que tendo que lutar contra ele. Assim, dialogaremos (1) com Marx sobretudo com esse Marx que nos deixou mais de 30.000 páginas escritas depois de O Capital (Shanin, 1984); (2) com o debate entre os socialistas em torno das nacionalidades (da cultura) e da questão do ordenamento territorial tal e qual se colocou entre os socialistas já em finais do século XIX e, sobretudo na Rússia pós Revolução de Outubro, com os Desurbanistas.

---

[61] Provoco aqui, conscientemente, a ideia de “modo de produção” ou das “relações de produção” das lutas para tentar romper com a leitura que reduz a dinâmica social à sua dimensão econômica que, a nosso ver, só tem sentido na sociedade capitalista. Ainda que o fazendo com o recurso da ideia de produção, seria melhor dizer, com Castoriadis, instituição em seu sentido processual, qual seja, de processos instituintes de “magmas de significação” societários.

[62] Costuma-se dizer que se é natural de um país pelo fato de ter nascido num estado territorial que, em si mesmo, como vimos, não é natural. Enfim, não se podes ser natural de algo que não é natural, a não ser por meio da ideologia, no caso, o nacionalismo.

Para isso, acompanharemos de perto as contribuições de Carlos Vainer, de Teodor Shanin, Derek Sayer, Phillip Corrigan e Haruki Wada. Tudo nos leva a crer que a crítica ao capitalismo e seu sistema de organização geográfica do poder em torno do estado territorial é necessária, mas não é suficiente para a instituição de uma outra sociedade, se é que devemos continuar falando no singular e não no plural.

32. Muito embora as lutas emancipatórias em curso na América/América LatinaAbya Yala tenham pautado determinadas questões como a autonomia, não era a primeira vez que experiências de lutas emancipatórias traziam à luz questões como o lugar/local, a comunidade, a diversidade e a autonomia que, por si mesmas, implicam as relações de poder que atravessam/constituem o espaço-tempo mundano.

Durante os 72 dias da Comuna de Paris, em 1871, "sob a liderança dos blanquistas e, secundariamente, proudhonianos e bakuninistas, os *communards* organizaram o primeiro poder revolucionário a adotar uma ideologia abertamente (...) proletária" (Vainer, 2006). A Comuna: mais que um simples nome, mais que um mero remetimento ao Conselho Geral de Paris eleito democraticamente, a adoção orgulhosa do nome trazia consigo toda uma concepção e programa de organização social. Contra o Estado autocrático centralizado e centralizador – do poder e da riqueza –, os revolucionários conclamam todas as comunas a se insurgirem contra o poder central e a assumirem o poder em suas respectivas jurisdições, a fim de que se possa constituir uma livre federação de livres comunas. A esse respeito, escreveu Marx (1871: 25): "A Comuna de Paris havia de servir de modelo a todos os grandes centros industriais da França. Uma vez estabelecido em Paris e nos centros secundários o regime comunal, o antigo governo centralizado teria de ceder lugar também nas províncias ao governo dos produtores pelos produtores. No breve esboço de organização nacional que a Comuna não teve tempo de desenvolver, diz-se claramente que a Comuna deveria ser a forma política inclusive das menores aldeias do país" (Marx, 1871 apud Vainer, 2006).

33- Voltaremos, mais adiante, à questão da centralidade da Comuna no debate sobre o ordenamento territorial entre os revolucionários. Retenhamos, agora, a questão das nacionalidades colocada pelos socialistas, inclusive na Comuna de Paris, pela importância que tem para o diálogo com a questão da Dignidade, da diversidade tal e como analisamos acima. Sobre o tema da diversidade, o legado do socialismo libertário de origem europeu é mais ambíguo do que sobre a questão da Comuna. Prevalece na tradição hegemônica no campo socialista os ideais da Revolução Francesa, onde o povo-nação deveria "representar o interesse comum em oposição ao interesse privado e o bem comum em oposição ao privilégio" onde "as especificidades étnicas eram secundárias", como destacara Eric Hobsbawn.

34- A chamada "questão das nacionalidades" exigiu muito debate entre os socialistas. Se em Marx e no Manifesto prevalecia a ideia de que "a unificação universal do gênero humano, iniciado pelo capital sob a égide do mercado mundial, seria completado pela vitória do proletariado socialista" (...) "no Partido Austríaco, em vez da marcha inexorável para o apagamento de todas as fronteiras e toda a diversidade, o caminho a ser trilhado seria o da valorização dessa diversidade" (Vainer, 2006).

Carlos Vainer identifica ali "duas utopias" ambas reivindicando o socialismo: "numa, o universalismo se realiza pela unificação num único gênero humano e numa única literatura universal, como prenunciava o Manifesto; noutra, a utopia do universalismo se realiza pela convivência do diverso. Em Otto Bauer essa segunda utopia vai ser radicalizada. Mais que comunidade cultural e lingüística, a Nação é agora definida como "comunidade de destino". Em outras palavras: a nacionalidade, o pertencimento e a identidade nacionais não estão ancorados apenas no passado – patrimônio cultural e

linguístico herdados, mas também e, sobretudo, no futuro, num destino (imaginário) compartilhado.

A Nação e os particularismos deixam de ser o adversário a combater para transformarem-se em objetivo a alcançar no embate com a vocação homogeneizadora do mercado mundial. Cabe aos socialistas preservar as nações e suas culturas, em vez de completar a obra destrutiva do capital" (Vainer, 2006). Segundo Otto Bauer "A diversidade das nações e, portanto, a existência mesma das nações, é um projeto de futuro, posto que, até hoje, os trabalhadores estiveram excluídos da Nação. A educação e a superação do capitalismo como envelope econômico da sociedade permitirão o pleno florescimento das nações "como comunidade da educação, do trabalho e da cultura". A Nação e seu (re)encontro com os trabalhadores seria, pois, um dos objetivos dos socialistas". (...) A tarefa da Internacional deve e pode ser não o nivelamento das especificidades nacionais, mas a realização da unidade internacional na diversidade nacional". (Bauer apud Vainer, 2006).

35- "Esse ideal de república federativa comunal, como chamou atenção Korsch (1929), estava muito mais próximo do federalismo de blanquistas e proudhonianos que das teses marxistas" (Vainer, 2006). Na melhor tradição iluminista e suas pretensões universalistas, vale a advertência de que a comuna revolucionária nada tem a ver com nenhum tipo de comunidade, fundada em laços de sangue, língua, cultura ou territoriais. Ela é uma comunidade de cidadãos, e não de linhagens ou de vizinhos. (...) Da mesma maneira, encontramos aqui também a forma federativa proposta, alguns anos mais tarde, por Renner e Bauer: a federação dos *communards* é de base territorial, e não de base nacional, étnica e/ou cultural. Marx imediatamente incorpora (a Comuna) em seu esquema escalar. Citemos Marx:

"A Comuna era, pois, a verdadeira representação de todos os elementos sãos da sociedade francesa e, portanto, o governo nacional autêntico. Mas, ao mesmo tempo, como governo operário e campeão intrépido da emancipação do trabalho, era um governo internacional no pleno sentido da palavra. Ante os olhos do exército prussiano, que havia anexado à Alemanha duas províncias francesas, a Comuna anexou à França os operários do mundo inteiro". (Marx (1871) apud Vainer, 2006). Havia "ministro" alemão nomeado pela Comuna de Paris.

36- Como se vê há uma "comunidade de cidadãos" e não de "linhagens", "étnicas", "raciais" ou de "laços de sangue". Tudo parece indicar que Walter Mignolo tem razão ao dizer que teria faltado ao marxismo "a experiência colonial". Mas que, como vimos, não teria faltado aos revolucionários socialdemocratas austríacos no Congresso de Brünn, de 1899, sobretudo a Renner e a Otto Bauer. "À noção de autodeterminação e soberania, Renner e o Partido Austríaco opunham a noção de autonomia. E não apenas reconheciam virtudes na organização do Estado imperial dual austríaco e húngaro, como defendiam que essas virtudes fossem aprofundadas, ampliadas, radicalizadas. As escolas deveriam adaptar-se a essa realidade e ensinar também em checo, croata e outras línguas. Separar as nacionalidades que já estavam unidas no Império seria empurrar para trás, e não para a frente, a luta internacionalista pela integração de todos os povos. Um império democratizado, respeitador das autonomias culturais seria, de alguma maneira, um prenúncio do mundo socialista. As posições de Renner foram adotadas pelo Congresso de Brunn, quando, pela primeira vez, um partido socialista assumia, formal e abertamente, um programa nacional. E (...) propugnava a transformação da Áustria numa democrática federação de nacionalidades. No lugar do exclusivismo dual austro-húngaro, constituir-se-iam corpos auto-administrados de todas as nacionalidades do império, dotados de autonomia cultural e linguística, respeitados em todos os territórios os direitos das minorias, garantidos por lei adotada pelo Parlamento federal".

37. Esse rico legado da tradição revolucionária europeia merece entrar em diálogo com o rico léxico teórico-político advindo das experiências de lutas emancipatórias[63] na América/América Latina-Abya Yala e que alcançaram sua máxima expressão política nos novos textos constitucionais da Bolívia e do Equador explicitando questões como a plurinacionalidade e, no caso boliviano, também do comunitarismo (ali o Estado foi refundado como Plurinacional e Comunitário e não mais Estado Nacional) e, também, entre os zapatistas, o CRIC, na Colômbia, entre tantos lugares/povos/comunidades. Entre nós, a interculturalidade é introduzida como meio de evitar-se as xenofobias, os essencialismos. O catalão-boliviano Xabier Albó que acompanha de perto as lutas dos campesíndios/indigenatos em "nuestra América" (José Martí) é enfático: "El estado "monocultural" ya no cabe; decir que es "pluricultural" no es más que una constatación empírica; y llamarlo "plurinacional" es un sueño legítimo que sólo será viable y deseable si, para ello, todo él y su sociedad es profundamente "intercultural". Si esto sólo se exigiera de los pueblos indígenas, sería sólo una refinada táctica asimilacionista. Si ahora sólo se exigiera a los no-indígenas, acabaríamos en el "mestizaje al revés" (…), es decir, otra forma de exclusión (Sanjinés 2004). Interculturalidad es para todos, sin renunciar a las propias identidades. No sustituye a la plurinacionalidad sino que la complementa para hacer viable la convivencia en un país unitario, una nación a la vez plurinacional. Este es el nuevo y mejor nombre para expresar y vivir el pluralismo de manera constructiva y mantener a la vez la neutralidad que todo estado necesita" (Albó, 2008: 240).
38. Voltemos a Marx, para quem "a Comuna aporta o meio racional por meio do qual a luta de classes pode percorrer suas diversas fases de forma mais racional e humana" (Marx apud Sayer e Corrigan, op. Cit. p. 110). Segundo Sayer e Corrigan, Marx extraiu disto uma conclusão nada ambígua: "A classe trabalhadora não pode simplesmente apropriar-se da máquina do Estado tal qual é e utilizá-la para seus próprios objetivos. O instrumento político de sua escravidão não pode servir como instrumento político de sua emancipação" (Marx apud Sayer e Corrigan, op. Cit. p. 110). Marx reitera esse ponto de vista "no segundo rascunho de A guerra civil e o inclui no texto final (...) como autocrítica no Prefácio de 1872 no Manifesto [Comunista], frente às "medidas revolucionárias" deste último, quando havia defendido precisamente a "centralização... em mãos do Estado"[64]. Engels, igualmente em 1885, escreveu que seus apelos e os de Marx, em 1850, a que "o partido realmente revolucionário [na Alemanha] levará adiante a centralização mais estreita" haviam se "baseado em uma compreensão errônea" da história da França (Marx apud Sayer e Corrigan, op. Cit. p. 111). No mínimo, a tese da centralização política não se coloca como uma questão de princípio para Marx e Engels. A experiência histórica concreta fez com que eles revissem algumas teses sem abandonar, ou melhor, para melhor compreender e afirmar os processos emancipatórios

[63] Iniciadas pela Revolução Haitina, em 1804, por seu caráter anticolonial e antiescravagista, pela Revolução Mexicana, de 1910 e, mais recentemente, com o *affair* Miskitos/Revolução Sandinista (1979-1989), com a experiência dos seringueiros da Amazônia brasileira (Aliança dos Povos da Floresta), com o Caracazzo venezuelano (1989), com a luta atual dos povos indígenas Wayuu, Annu, Yukpa e Bari, na Venezuela, com as Grandes Marchas na Bolívia e Equador (1990), das lutas recentes dos mapuche, no Chile, dos tsimanes, yucarares, mojeño-trinitarios do TIPNIS, na Bolívia, no Conselho Regional Indígena de Cauca, na Colômbia, nos Caracoles Zapatistas, nas Autodefesas Comunitárias de Guerrero, México, nas Rondas Campesinas, no Peru, na luta Mapuche, no Chile, e outras lutas em curso na América/América Latina-Abya Yala que sinalizam outras conformações territoriais.

[64] Manifesto of the Communist Party, Moscou, 1973, págs. 7-9 (Prefácio), págs. 74-75 (as "medidas revolucionárias" criticadas). Ed. Castelhana: Manifiesto del Partido Comunista. Obras Escogigas Ed. Progreso, Moscou, pág.99, vol. I.

que puderam ver de perto. A ênfase no centralismo das revoluções que se reivindicaram socialistas no século XX são manifestações empíricas que nos permitem ir além o debate em torno de projetos (utopias?), como o debate se apresentou entre os clássicos nos finais do século XIX e inícios do século XX.
39. Para Marx, a Comuna era uma forma racional de emancipação do trabalho, porque e na medida em que não era um Estado; e esta foi a lição que sacara de 1872, sobre o que foi absolutamente claro: "Esta foi... uma Revolução não contra esta ou aquela forma de poder estatal, seja legítima, constitucional, republicana ou imperialista. Foi uma revolução contra o Estado mesmo, contra este fracasso sobrenatural da sociedade; um reassumir, pelo povo e para o povo, sua própria vida social. Não foi uma revolução para transferir o poder de uma fração da classe dominante a outra, senão uma Revolução para destruir a própria máquina horrenda da dominação de classes... O Segundo Império foi a forma final desta usurpação por parte do Estado. A Comuna foi sua negação definitiva e, portanto, o início da Revolução social do século XIX" (Marx apud Sayer e Corrigan, op. Cit. p. 111. Os grifos são meus CWPG).
40. Ainda segundo Sayer e Corrigan, "o Estado como uma forma de organização do poder de classe é um tema bastante comum na teoria marxista. Essa perspectiva que domina as correntes marxistas segue, no entanto, o Anti-Dühiring[65] que identifica o Estado como governo das pessoas (em oposição a administração das coisas) em geral, e vê o Estado como coextensivo à sociedade de classes. A análise de Marx é historicamente mais específica sendo o Estado um fenômeno moderno: uma forma de organização do poder de classe da burguesia, criado nas lutas contra o feudalismo e aperfeiçoado nas lutas contra o proletariado. Obviamente que Marx não ignorava que o governo coercitivo manifestamente é muito anterior à burguesia. Para Marx, a formação do Estado era inseparável da construção do modo de produção capitalista e o Estado segue sendo uma relação essencial da sociedade burguesa e não uma mera "superestrutura", em qualquer sentido forte da palavra. Como disse Marx em A Ideologia Alemã, a "bürgerliche Gesellschaft" – em alemão, significa sociedade civil ou burguesa -, "deve afirmar-se em suas relações externas como nacionalidade e internamente deve organizar-se a si mesma como Estado" (Marx apud Sayer e Corrigan, op. Cit. p. 114).
41. Segundo Sayer e Corrigan, "para Marx o que dá ao Estado, no sentido em que ele que utiliza o termo, sua especificidade histórica é sua separação com respeito da "sociedade civil". O Estado "este fracasso sobrenatural da sociedade", como dissera. A novidade da organização burguesa enquanto poder coletivo de classe reside no exercício deste poder através de uma política distinta, um "interesse geral" que se contrapõe a uma sociedade civil "não política", considerada como o terreno dos interesses particulares, individuais e privados. Marx havia identificado esta relação constitutiva da civilização burguesa já em 1843: "A constituição política como tal surge somente quando as esferas privadas ganharam existência independente. Ali aonde o comércio e a propriedade da terra não são livres e ainda assim não se tornaram independentes, a constituição política tampouco existe... A abstração do Estado como tal pertence somente aos tempos modernos, porque a abstração da vida privada também pertence somente aos tempos modernos. A abstração do Estado político é um produto moderno" (Marx apud Sayer e Corrigan, op. Cit. p. 115).
42. A formação do Estado é o outro aspecto dessa transformação monumental, na qual, como diz Marx em O Capital, "a propriedade, recebe sua forma puramente econômica

---

[65] "Não negamos que Marx utilize o termo "Estado" mais amplamente também em outros textos; mas aqui o que importa é a substância da análise e não a semântica da terminologia". Herr Eugen Dühring's revolution in sciense [Anti-Dühring], Nova York, 1972, págs. 306, 308. (Sayer e Corrigan, 2012: 113).

eliminando seus adornos anteriores e associações políticas e sociais"[66], convertendo-se em algo livre e disponível. Esta separação entre o Estado e a sociedade civil – é instrutivo que Marx eleja ressuscitar este último conceito em A guerra Civil na França – é central tanto para a análise do Estado que se desenvolve em seus últimos escritos como para a forma com que nós compreendemos a convocação de Marx a destruí-lo. Não é meramente o Estado como instrumento burguês (para citar outro dos últimos textos), senão "o Estado na medida em que, enquanto tal, constitui através da divisão do trabalho um organismo especial, separado da sociedade"[67], o que Marx quer destruir. O novo nos escritos de Marx de 1870, em comparação com os escritos de 1840, é sua concentração especial sobre esta divisão do trabalho (Sayer e Corrigan).
43. O "último Marx", para usar a expressão de Teodor Shanin, generaliza a experiência da Comuna de Paris, afirmando a urgência com que se coloca o problema do Estado para uma estratégia socialista. "Uma leitura possível de A guerra civil na França é simplesmente considerá-la como um manifesto pela máxima democracia política[68]. Efetivamente, Marx dá boas-vindas à capacidade da representação real da Comuna, "nunca as eleições foram mais investigadas, nunca houve delegados que representaram tão plenamente às massas de que haviam surgido" (Sayer e Corrigam, 2012: 116), e a genuína responsabilidade pública na esfera política, assegurada pelo público nas reuniões da Comuna, a publicação de suas resoluções e a revogabilidade de seus delegados. Mais interessante, ainda, é perceber que essas análises que Marx faz sob o impulso da Comuna de Paris revela continuidade com seus textos de inícios dos anos 40 como, por exemplo, n'A Questão Judaica de 1843, onde desenvolve uma crítica da democracia meramente política, argumentando que "a mesma existência de uma esfera política separada representa uma alienação dos poderes sociais humanos, esta deve necessariamente considerar-se como uma emancipação muito parcial. "Somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas 'forças próprias' como forças sociais, por conseguinte já não separe o poder social de si mesmo sob a forma de poder político, somente então se terá conseguido a emancipação humana", (Marx apud Sayer e Corrigan, 2012: 116).
44. "A extensão pela Comuna dos princípios de eleição e revogabilidade dos funcionários administrativos e judiciais tanto como dos políticos, por exemplo, representou uma extensão da esfera de controle social mais além do espaço que a política tem dentro da sociedade burguesa. No mesmo sentido atuaram as intervenções da Comuna na "jurisdição privada", que os patrões aplicavam em "suas" fábricas, uma das poucas medidas que Marx considera como "para a classe operária". A Crítica do Programa de Ghota (1875) amplia esta consciência da necessidade de efetuar irrupções despóticas sobre o direito burguês (Marx apud Sayer e Corrigam, 2012: 117). Mas, geralmente, Marx celebrava o fato de que "a iniciativa em todos os aspectos da vida social devia ficar reservada à Comuna" (Marx apud Sayer e Corrigam, 2012: 117). O que impediria que isto se converta em um modelo de crescimento totalitário de um Estado central forte em que as formas através das quais deve exercer-se esse controle social não eram elas mesmas nem centralizadas nem estatais, senão parte de uma revolução mais ampla da sociedade civil contra semelhante alienação dos poderes sociais. A extensão da democracia puramente política era parte disto, mas não era o todo. Marx sabe bem que a Comuna pretendia uma redução, de uma vez por todas, do custo, escala e poder de qualquer autoridade central da sociedade. Prefigurou "uma França totalmente organizada em comunas trabalhadoras e autogovernadas... [com] a

---

[66] O Capital, III, Moscou, 1971, págs. 617, 618.
[67] Crítica del Programa de Gotha. In. Obras Escogidas. Ed. Castelhana, vol. III, pág. 5.
[68] Sayer e Corrigan afirmam que esta é a leitura de Lênin em El Estado y la revolución. Op. Cit: p. 118.

eliminação do exército de parasitas estatais... [e] as funções estatais reduzidas a umas poucas funções de objetivo nacional geral" ((Marx apud Sayer e Corrigam, 2012: 118).
45. Os marxistas europeus e russos acertaram ao identificar o papel que o Estado centralizado cumpre enquanto estratégia de dominação. Passaram, então, a disputá-lo, ao contrário dos anarquistas que o recusavam identificando-o como portador de todo o mau. A tomada do poder entendido como o poder centralizado no Estado, tornou-se uma verdadeira obsessão, variando as táticas para ocupá-lo. Paul Mattik (1904-1981), intelectual belga que seguia Rosa Luxemburgo, afirmara que a diferença entre os bolcheviques e os socialdemocratas estava na forma de tomada do poder – um pela via de reformas sucessivas, a socialdemocracia, e outro pela via insurrecional, como os bolcheviques - e não na forma Gestorial de exercê-lo, com a política separada do povo enquanto gestão. Segundo Mattik[69] o poder era exercido igualmente por ambos de forma centralizada e burocrática. A construção de novas/outras relações sociais e de poder acabou por ficar submetida às perspectivas teórico-políticas centralizadas, como os efeitos hoje bem conhecidos por mais de 100 anos de experiências concretas.
46. Deixemos de lado, para fins analíticos, a questão das relações de poder fundamentais para a construção de formas societárias que possam apontar dialeticamente para além do capitalismo, para nos dedicar a uma outra dimensão dessa busca, qual seja, à questão da divisão territorial do trabalho que, em si mesma, implica dimensões técnicas, políticas e culturais. A Revolução Cultural chinesa, cujo auge se deu nos 1960, abrira espaço novamente no interior do campo da esquerda para a crítica ao desenvolvimentismo das forças produtivas e sua visão industrializante – "Servir-se da agricultura como base e da indústria como fator dominante", dizia Mao Tse Tung. Assim, atualiza-se o debate teórico-político proposto pelos desurbanistas russos nos anos 1920. Sublinhe-se o fato da Revolução chinesa, até os inícios dos anos 1970, se querer Cultural e inspirar, na Europa, uma das vertentes do movimento ecológico de esquerda (Rodrigues, 1974).
47. Como indicamos acima, os revolucionários desurbanistas russos dos anos 1920 já apontavam para a necessidade de reorganizar territorialmente a sociedade – sua forma espacial - como parte do processo de trans-formação societária, como se dava na Rússia daqueles anos. Diga-se, de passagem, que esse debate já se dava na literatura utópica russa desde finais do século XIX, A.L. Morton, na sua obra L'Utopie Anglaise, já destacara duas concepções muito diferentes de socialismo, através da oposição entre E. Bellamy e William Morris. O próprio W. Morris num artigo da Revista da Socialist League, Commonweal, de 22 de janeiro de 1889, criticando o livro de Bellamy, dizia ser necessário "rejeitar categoricamente o modelo de uma sociedade socialista fundada essencialmente na técnica, ligado à tradição do comunismo militarizado, como o de Cabet, por exemplo (Rodrigues, 1975: 57). A mesma polêmica pode ser vista onde se destacava, de um lado, Tchernichevsky com seu romance "Que fazer?", onde "a organização do espaço toma uma dimensão qualitativa nova (...) favorecendo a livre repartição dos habitantes no território [e] uma maior socialização (...) em que as cidades não subsistem senão como centro de comunicações e de transbordo, junto dos melhores portos"; e, de outro lado, Bogdanov, evolucionista e positivista que em seus dois romances utópicos A estrela Vermelha (1908) e o Engenheiro Menine (1912) dava um lugar de honra ao maquinismo e todos os seus requintes e aperfeiçoamentos na crença de que serão os êxitos técnicos que imprimirão a mudança social.
Na URSS dos anos 1920, os desurbanistas "queriam uma sociedade cuja organização espacial favorecesse a repartição da responsabilidade coletiva entre os múltiplos

[69] Mattick, Paul, 1977. Integração capitalista e ruptura operária. Edições Apartado, Porto, Portugal.

centros, onde a agricultura e a indústria pudessem se desenvolver numa relação dialética. Era uma tentativa de resolver a contradição cidade/campo, indústria/agricultura" (Idem: 60). Rompendo com a visão tecnicista que predominava entre os arquitetos, os desurbanistas insistiam que eram os horizontes de sentido ético-morais e políticos que deveriam informar as normas sanitárias, técnicas. "As normas da temperatura, do volume e da luz emanam das condições sociais – do modo de produção. Estas normas mudam. A revolução no modo de produção, a revolução social, conduz inevitavelmente à revolução nas nossas noções de mínimo fisiológico (esta mesma noção de mínimo tornar-se-á supérflua), da necessidade absoluta, da eternidade da vida sedentária e da noma imóbil, geralmente permanente (...) A cidade deve perecer nas ruínas do modo de produção capitalista, porque a cidade era uma necessidade da sociedade capitalista de mercadorias. Estas necessidades desaparecerão, a própria cidade desaparecerá, enquanto produto destas. A cidade é a forma, a condição das relações sociais desta sociedade (Marx apud Sayer e Corrigam, 2012: 118).

48. Deixamos para o final o traço mais importante do informe de Marx. Os meios com os quais esta revolução seria possível consistiam em um ataque sustentado contra as divisões do trabalho que convertem as administrações e o governo em "mistérios, funções transcendentes que só podem ser confiadas as mãos de uma casta treinada" (Marx apud Sayer e Corrigan, 2012: 118). É da maior importância, primeiro, que Marx qualificaria a isto de "engano" (Marx apud Sayer e Corrigam, 2012: 118) e, segundo, que seja um engano que (insiste) pode e deve ser materialmente desafiado agora, enquanto se constrói o socialismo, e não no comunismo futuro. A Comuna era esse desafio, e assim é como Marx a celebrou no momento de sua derrota: como um descobrimento social de imensa importância para a emancipação do trabalho.

49. "Toda a farsa dos mistérios do Estado e as pretensões do Estado foi eliminada pela Comuna, que consistiu fundamentalmente em simples trabalhadores... que faziam seu trabalho publicamente, simplesmente, sob as circunstâncias mais difíceis e complicadas, e o faziam... por umas poucas libras, atuando em plena luz do dia, sem pretensões de infalibilidade, sem esconder-se detrás de rodeios ministeriais, sem envergonhar-se de confessar os erros e corrigi-los. Fazendo das funções públicas – militares, políticas, administrativas – as funções reais dos trabalhadores, no lugar de ocultos atributos de uma casta especializada... que se demonstrou algo vivo, e confirmou sua tese por meio de suas ações... dando corpo às aspirações da classe operária de todos os países" (Marx apud Sayer e Corrigan, op. Cit. p. 118-119).

50. Para os desurbanistas, "o processo de abolição da oposição entre a cidade e o campo não é um processo de urbanização do campo, como pensam certos partidários da cidade socialista, nem da agrarização da cidade. Este processo termina com a dependência do campo em relação à cidade, enquanto centro industrial, porque o próprio campo se torna centro industrial. (...). A teoria das cidades socialistas é a teoria da forma burguesa do socialismo, e por esta razão ela é utópica, reacionária". Longe de querer o retorno a um passado, crítica que, aliás, só faz sentido no horizonte de uma história de um tempo linear e unidirecional, os desurbanistas recuperavam o Anti-Düring de Engels, que nos diz: "Assim, o velho modo de produção deve ser forçosamente subvertido a fundo e sobretudo a velha divisão do trabalho deve desaparecer. Em seu lugar deve surgir uma organização da produção na qual, por um lado, nenhum indivíduo possa descarregar nos outros a sua parte do trabalho produtivo, condição natural da existência humana e, por outro lado, o trabalho em vez de ser um meio de escravização, se torne um meio de libertação dos homens, oferecendo a cada indivíduo a possibilidade de aperfeiçoar e de por em prática, em todas as direções possíveis, o conjunto das suas faculdades físicas e

intelectuais, e na qual o trabalho que era uma carga se transforma em prazer (Engels apud Rodrigues, 1975: 61).

E, mais adiante: “A força hidráulica era local, a força a vapor é livre. Se a força hidráulica é necessariamente rural, a força a vapor não é de modo algum necessariamente urbana. (...) Só uma sociedade que engrena harmoniosamente as suas forças produtivas uma nas outras segundo linhas grandiosas de um plano único, pode permitir à indústria instalar-se em todo o país, com a dispersão mais conveniente ao seu próprio desenvolvimento e à conservação dos outros elementos da produção. A supressão da oposição cidade e campo, não é só possível, mas tornou-se uma necessidade direta da própria produção industrial, como se tornou igualmente uma necessidade da produção agrícola e, ainda por cima, da higiene pública. Só com a fusão da cidade com o campo é que se pode eliminar a intoxicação atual do ar, da água e do solo: só ela pode levar as massas que hoje definham nas cidades ao ponto em que o seu estrume sirva para produzir plantas em vez de produzir doenças” (Engels, apud Rodrigues, 1975: 61). Assim, se coloca para o debate uma questão onde, talvez, os marxistas corretamente mais vêem insistindo, ainda que suas correntes hegemônicas estrutural-funcionalistas e evolucionistas dêem uma ênfase no desenvolvimento das forças produtivas, quase sempre de modo unilateral e acrítica ao caráter evolucionista. Ao contrário, vemos em Engels, e mais adiante veremos também em Marx, assim como também entre os desurbanistas, o quanto o desenvolvimento das forças produtivas é central para uma sociedade que se pretenda ir mais além do capitalismo, como queriam, embora matizando esse desenvolvimento pelas circunstâncias histórico-geográficas. Registre-se, que Engels no Anti-Düring, Marx em A Guerra Civil em França, n’A Crítica ao Programa de Gotha e na carta-resposta a Vera Zasulich, inclusive nos seus borradores, assim como os desurbanistas vislumbravam claramente os limites da urbano-industrialização capitalista, ainda sem experimentarem a desordem ecológica, a crise hídrica, os efeitos da quebra das cadeias tróficas nas quais os humanos estão implicados em sua alimentação, como se viu com a gripe aviária, com a gripe suína, com a “vaca louca” e com o crescimento das doenças degenerativas, para não falarmos do *stress*. Registre-se, também, as imensas oportunidades que se abrem com os novos meios de comunicação para que se viabilize o reordenamento territorial que indicavam para a supressão da oposição cidade/campo e agricultura/indústria sem que houvesse “urbanização do campo” ou “agrarização da cidade”, enfim, é de outros termos que necessitamos sem centrismos, seja “urbanocentrismo” ou “agrariocentrismo”.

51. O destino urbano-industrializante do mundo já não parece inexorável. O debate colocado pelos desurbanistas e por Engels no Anti-Düring embora tenha privilegiado a dimensão da divisão territorial do trabalho e destacado a dimensão técnica implicada, não deixara de indicar que as “normas sanitárias”, entenda-se técnicas, não deveriam se sobrepor aos horizontes de sentido ético-morais e políticos.

Creio que o momento que hoje vivemos de “caos sistêmico” (Quijano, Wallerstein), do “caráter prolongado das lutas de classes” em transição para outra sociedade, se quisermos nos manter no marco teórico-político marxista, pode e deve recuperar as ricas formulações que Marx fizera quando passara a ter fontes de informação própria das regiões da periferia do capitalismo, ou seja, quando ampliou seu horizonte de informações para além da Europa como, por exemplo, com os historiadores e ensaístas russos, quando passara a dominar a língua russa após 1868. Registre-se, portanto, que Marx escrevera O Capital sem essas informações e, com o acesso a elas, relativizou algumas questões sobre a generalização do desenvolvimento capitalista que afirmara em sua obra maior, o que explicitou no prefácio à 2ª edição francesa de O Capital, conforme os ensaístas alemães Sayer e Corrigan (In Shanin, 2012). Nesse sentido, suas

reflexões sobre a Comuna de Paris em A Guerra Civil em França, em parte já abordada acima, sua Crítica ao Programa de Gotha, os quatro borradores de sua carta-resposta a Vera Zasulich, além de outras cartas como as endereçadas a Danielson e a Kugelmann, nos oferecem um rico material para um diálogo fecundo com o que emana das lutas políticas contemporâneas na América/América Latina-Abya Yala e Caribe e com Franz Fanon, Aimé Cesaire, Aníbal Quijano, Pablo Gonzalez Casanova, Edgardo Lander, Silvia Rivera Cusicanqui, Ramon Grosfogel, Catherine Walsh, Raquel Gutierrez, Walter Mignolo, Luis Tapia, Pablo Davalos, Raul Zibechi, Horacio Machado Araoz, Alberto Acosta e o jovem Alvaro Garcia Linera.

52. Sigamos aqui de perto, mais uma vez, as análises de Sayer e Corrigan sobre Marx para estabelecer o diálogo com o léxico teório-político que vem emanando das lutas dos campesíndios/indigenatos na América/América LatinaAbya Yala. Nos quatro rascunhos da carta de Marx a Zasulich há uma preocupação que vem ao centro dessas questões, qual seja: “a centralização do Estado no desenvolvimento capitalista, por uma parte, e a adequação da *obschina* como forma comunal, por meio da qual o trabalho poderia promover sua própria emancipação, por outra. Marx, uma vez mais, contrapõe comuna e Estado. Distingue um dualismo contraditório dentro da comunidade rural russa entre tendências privadas e coletivistas que permite em seu desenvolvimento social possibilidades alternativas que dependem totalmente das circunstâncias históricas. Uma possibilidade aponta para o socialismo: “A situação histórica da ‘comuna rural’ russa não tem paralelo! [...] Enquanto tem na propriedade comunal da terra a base [natural] da apropriação coletiva, seu contexto histórico – a contemporaneidade da produção capitalista – lhe provê de condições materiais já existentes para o trabalho coletivo em grande escala. Portanto, é capaz de incorporar os êxitos do sistema capitalista sem ter que lhe render seu duro tributo... Portanto, poderia se converter no ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a moderna sociedade” (Marx apud Sayer e Corrigan, 2012: 119), o comunismo.

53. “Para que se possa produzir este desenvolvimento é importante restabelecer a comuna em seu estado normal (Marx apud Sayer e Corrigan, 2012: 119). A base para uma transformação socialista se encontra nas relações sociais existentes (e nas experiências pessoais que sustentam)”, em particular, a familiaridade dos camponeses com o *artel* (vide Nota 19) e com as formas coletivas de cultivo já praticadas nos prados e outras áreas de interesse geral (Idem, 120).

54. Frente a isto, “o que ameaçava a vida da comuna russa não é uma inevitabilidade histórica nem uma teoria; é a opressão estatal e a exploração pelos intrusos capitalistas, a quem o Estado fez poderosos a expensas dos camponeses” (Idem, 120. Os grifos são meus: CWPG). Os violentos conflitos que vem acompanhando a expansão capitalista nos últimos anos, em grande parte pela adequação espacial da América-Abya Yala via IIRSA ou Plan Mérida para sua integração (subordinada?) à nova configuração geopolítica que tem por base a aliança do capitalismo monopolita de Estado, sob hegemonia estadunidense, e o capitalismo de estado monopolista, sobre hegemonia do Partido comunista chinês e que desloca geograficamente o centro dinâmico produtivo para a Ásia-Pacífico, tem proporcionado eixos de expansão do capital onde tem sido intensa a violência, a conflitividade, a devastação, mas também tem sido grande a resistência dos campesíndios/indigenatos em defesa de suas dos seus territórios, das suas comunidades, das terras, águas, bosques, savanas, páramos, mangues/humedales. As análises de Marx sobre a Comuna Rural russa e o *artel* indicam que não é por nenhuma necessidade histórica que esses grupos/classes sociais/etnias/povos/nacionalidades eventualmente desapareceriam, mas sim que eles se forem derrotados o serão pelo capitalismo e pelo Estado que o serve e, deste modo, não

"poderiam se converter no ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a moderna sociedade" para o que oferecem outros horizontes de sentido, conforma Marx sinalizara. É de Topoi e de suas relações que devemos estar atentos.
55. E, acrescenta Marx, "o Estado agiu como uma "estufa" (Marx apud Sayer e Corrigan, 2012: 120)[70] para o desenvolvimento capitalista na Rússia. Foi o Estado que, depois de 1861, "colocou a comuna russa em condições econômicas anormais", foram seus impostos que transformaram a comuna em uma "espécie de matéria inerte facilmente explorada pelo comércio, pelos proprietários de terras e usurários"; e sua "opressão desde fora", o que precipitou os conflitos de interesses dentro da comuna. Foi o Estado que apoiou uma forma de empresa capitalista que, "sem desenvolver de forma alguma as premissas produtivas da agricultura, é a mais adequada para facilitar e precipitar o roubo de seus frutos por meio de intermediários improdutivos. Desta forma, ajudou a enriquecer a um novo bando capitalista que suga o já esgotado sangue da comuna rural" (Marx apud Sayer e Corrigan, 2012: 120). Portanto, o que primeiro se necessita, e antes de tudo, é uma revolução contra esta "conspiração de poderosos interesses". A relação que os Estados, sejam liberais-conservadores (Colômbia e Peru, por exemplo), sejam progressistas (Equador, Venezuela, Argentina, Brasil e Bolívia, por exemplo) vêm mantendo com os grupos/classes sociais/etnias/povos/nacionalidades das regiões de expansão da IIRSA, por exemplo, dá conta do caminho que estamos seguindo. "Se a revolução se produz a tempo, se concentra todas as suas forças... para assegurar o crescimento sem obstáculos da comuna rural, esta última prontamente se desenvolverá como um elemento regenerador da sociedade russa e como um elemento de superioridade sobre os países escravizados pelo regime capitalista" (Marx apud Sayer e Corrigan, 2012: 120). Não estaria em nosso horizoente essa possibilidade histórica.
56. O que o "último Marx"[71] nos oferece, no dizer de Sayer e Corrigan, é uma reflexão sustentada "sobre as formas apropriadas para a transformação socialista. Uma busca, por uma parte, de formas sociais nos modos atuais de vida e de luta que sejam capazes de avançar na emancipação do trabalho – formas prefigurativas, como agora as chamamos -, não no sentido utópico, senão como únicos meios eficazes e materiais para promover o socialismo". Enfim, é em topoi mais que em utopias que devemos nos inspirar.
57. O "último Marx", sobretudo pós anos 1870, nos traz uma reflexão rica para pensar a relação entre tradição e modernidade, para nos mantermos nos marcos do pensamento ocidental, mas não em em termos abstratos. Trata-se de um material fundamental, "mas escandalosamente abandonado pelos socialistas de hoje (...). Os últimos escritos de Marx contêm muito de novo e extremamente não-ortodoxo, e desnecessário dizer que é altamente relevante em nossa própria situação" (Sayer e Corrigan).
58. Os autores que aqui nos inspiram afirmam que "Marx nunca foi um escritor de utopias socialistas, menos ainda um anarquista. Sustentou duras batalhas contra os anarquistas na década de 1870, denunciando o que chamou "indiferentismo político" – o rechaço da atividade da classe operária no terreno da política oficial – com profunda

[70] Marx utilizou a mesma imagem em O Capital, I, pág. 751, em uma conhecida passagem em que conclui que a força do Estado é "em si mesma um poder econômico".
[71] O legado do Marx tardio, ao contrário do que se convencionou distinguir entre um "jovem Marx" e um "Marx maduro", como fizera Louis Althusser, dialoga e aprofunda muitas ideias que Marx desenvolvera nos anos 1840 e oferecem um apoio firme para uma leitura anti-evolucionista de Marx. Há muito de continuidade em Marx do que essa divisão quis fazer crer. E muita mudança para continuar pensando melhor a superação do capitalismo, muitas vezes recuperando com mais profundidade ideias de juventude.

ironia. Mas tampouco era um instrumentalista, um Realpolitiker[72] (Sayer e Corrigan, 2012: 122). Foi um crítico apaixonado do "socialismo de Estado" de Lassalle tanto como de Bakunin ou de Proudhon. A indiferença política não avança a emancipação do trabalho, porque não se compromete com os atos do poder político. Mas a Realpolitik só aparenta fazê-lo, porque os meios que utiliza são eles mesmos formas da dominação burguesa. Em nossa época, esta última parece ser a leitura mais pertinente. Podemos aprender muito da atenção que Marx prestava às formas" (Sayer e Corrigan, 2012: 122).

59. O campesino-indígena, assim como seus parentes que se reinventam como outros grupos/classes sociais nas periferias urbanas, vêm se afirmando nas últimas décadas já não são mais como o local ou o regional, mas o local, o regional e o nacional se imbricando através de uma história de longa duração (o tempo do sistema mundo moderno-colonial e seu sistema de estados) por meio de movimentos sociais que se sabem parte do sistema mundo enquanto história local sofrida de um projeto imperial/global, conforme a formulação de Walter Mignolo.

Sabem que a luta pela terra é também luta pela Terra (planeta). Sabem que a diversidade é a condição da unidade seja da vida em sentido estrito, seja da humanidade em suas diversas formas culturais. Afinal, a chuva que cai a barlavento explica a seca a sotavento. A leitura crítica que fizeram, em 1992, na Conferência das Nações Unidas de Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), mais conhecida como RIO 92, associando o 1992 ao 1492, ou seja, aos 500 anos do descobrimento/encobrimento, trouxeram à vista de todos que há uma história de longa duração atuando -, atual, atualizada - e se vêem como parte de outro projeto civilizatório. Durante a Rio 92 denunciaram não somente o genocídio/etnocídio, mas o próprio fato de, depois de 500 anos de etnocídio, genocídio e devastação, todos os representantes do sistema de estados do sistema mundo capitalista moderno-colonial estarem se reunindo para debater a escassez de água, de vida (biodiversidade), a poluição do ar e a perda de solos (ecocídio?). Assim, politizam o debate sobre o desenvolvimento como limite diante da natureza. O aquecimento global é o olvido da natureza de um modo de produção, inclusive de um modo de produção de conhecimento. Eis aí a razão de ser das lutas pela reapropriação social da natureza (Leff), das lutas pelos territorios, pelos sentidos de estar na terra, enfim, por territorialidades. Os povos indígenas e os diferentes camponeses têm um papel estratégico ao protagonizar lutas em defesa da água, do ar, da terra e da vida. Assim como os últimos 30/40 anos foram os 30/40 anos mais devastadores da história humana, quando houve a maior onda de expropriação indígeno-camponesa que desruralizou e sub-urbanizou por toda parte, foi também nestes 30/40 anos que a humanidade tomou conhecimento de seu caráter planetário e que emergiram por todas as partes movimentos que lutam por territórios em sua diversidade (territorialidades) e, assim, põem na ordem do dia o direito à igualdade na diferença (Porto-Gonçalves, 2001) e questionam a forma geográfica de organização das relações de poder. É dessas experiências, desses diferentes lugares – topoi – que haveremnos do nos apoiar/nos inspirar. Afinal, a crítica ao capitalismo e ao estado, para o que já temos um legado teórico razoavelmente consistente, não é, todavia, suficiente para instituir novas formas societárias. Se não queremos repetir Platão é dessas experiências de lutas e do léxico teórico-político que daí emana que haverá de surgir inspiração. E elas já estão em curso...

[72] Ver carta de Marx a Kugelmann de 23 de fevereiro de 1865 (em FI). Em castelhano. O. E. Ed. Progreso, Moscou, vol.II, pág. 236.

60. Na América Latina, uma rica produção teórica nos legou uma fina análise sobre o caráter "abigarrado"[73] de cada formação estatal-territorial (Zabaleta Mercado), implicando o "colonialismo interno" (Casanova, 1971) desde o início. Esse caráter de "colonialismo interno" não é um fenômeno típico dos países/regiões/povos da periferia do capitalismo, como se poderia pensar.
Uma das inspirações de Pablo Gonzalez Casanova para sua formulação do "colonialismo interno" foi o geógrafo e ativista occitano-francês Robert Lafont (1923-2009) em seu livro La Révolucion Regionaliste de 1967 (Lafont, 1971 [1967]) que analisa o colonialismo interno que constituiu a França. O fenômeno do colonialismo não se restringe somente à escala global do sistema mundo capitalista moderno-colonial, pois se faz presente também na constituição interior dos estados territoriais. Foi necessária a denúncia à barbárie do holocausto contra os judeus para que fosse aberto, na ONU, um debate sobre o direito das minorias étnicas no interior dos estados territoriais, colonialmente chamados de nacionais. Os povos indígenas saberão explorar essa brecha teórico-política, sobretudo pós anos 1990, com o Convênio 169 da OIT que os considera dignos de serem consultados previamente sobre o que quer que seja em seus territórios. Eis uma das fontes do atual debate acerca da autonomia e da família de conceitos território-territorialidade-territorialização a que está associado[74].
61. Assim, nos encontramos numa quadra histórica em que as duas vertentes filosóficas dominantes que emanam da tradição iluminista – a liberal e a marxista – afirmam o Estado, muito embora ambas, em seus princípios, sinalizem para o seu fim. Há sutilezas com que cada uma dessas vertentes insinuem os caminhos rumo a uma sociedade com menos estado ou até mesmo sem estado, seja o "estado mínimo" liberal, seja a "ditadura do proletariado" ou "socialismo", como etapa de transição rumo ao comunismo, e se afirmem afirmando o Estado que criticam. E é justamente nessa encruzilhada que acreditamos que o espaço – a geograficidade do social (Porto-Gonçalves, 2006) - adquire relevância para a superação dos impasses em que nos encontramos. Para quem se coloca no campo do pensamento/ação anti-sistêmico, que é onde nos colocamos, o momento torna possível superar o velho debate entre anarquistas e comunistas, ainda que retomando muitas inspirações que daí emanam, mas o fazendo em novas bases nesse novo contexto de "caos sistêmico" e tomando em conta as experiências concretas do século XX. Talvez o fato dos revolucionários mexicanos de 1910 terem sacado uma foto na cadeira presidencial e se retirado para o campo, como se o Palacio não fosse o lugar do poder revolucionário[75], reafirme o que Marx dissera sobre a Comuna de Paris e o que Wallerstein nos dissera sobre os limites da "estratégia dos dois passos".
62. Alguns dos pilares do "padrão de poder capitalista moderno-colonial[76] eeurocentrado" indicam essa crise ("caos sistêmico"), a saber: (1) a ascensão do

---

[73] O "abigarrado" se caracteriza por "la coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos que pueden ser resumidos como civilizaciones. En términos estatales, éste no es un tema simplemente cultural susceptible de ser resuelto mediante la construcción de un tipo de "democracia multicultural", como sucede en muchas sociedades del mundo; es un tema de lógicas y técnicas organizativas de la política que atraviesa por igual a las identidades culturales (aymaras, mestizos, quechuas, etc)", conforme resume Garcia Linera (2003) em seu artigo Democracia Liberal versus Democracia Comunitária publicado em El Juguete Rabioso, nº. 79, mayo. La Paz, Bolívia.
[74] Para isso é fundamental consultar a Primeira Declaração de Barbados: Pela Liberação do Indígena (1971) e o Primeiro Manifesto Tiahuanaco (1973). Ambos os documentos estão disponíveis na rede.
[75] Devo esssa lembrança ao amigo Armando Bartra.
[76] Na perspectiva de Aníbal Quijano, o poder é entendido como uma malha, uma rede de relações de dominação, exploração e conflito articuladas em torno da disputa e controle sobre cinco dimensões básicas da existência social: o trabalho, a natureza, o sexo, a subjetividade e a autoridade. São, em sua inscrição concreta e histórica, experimentada e vivenciada nos diversos, heterogêneos, dispersos e

movimento negro e indígena que põe em xeque o racismo; (2) a ascensão do movimento feminista que põe em xeque o patriarcalismo e, ainda, (3) a crise da racionalidade instrumental que subordina a natureza com todo o aparato do sistema técnico-científico que está implicada na desordem ecológica global. Em suma, desde os anos sessenta, dominar os negros e os indígenas, as mulheres e a natureza – condição de produção/reprodução da ordem-que-aí-está – não mais se faz sem que sejam publicamente questionados.

Uma das ideias-chave do construto do mundo moderno (e colonial) passa a ser objeto de questionamento: o desenvolvimento. Mas a crítica não basta. Surgem narrativas próprias. Deste modo, se abre a porta para uma multiplicidade de novos e antigos conceitos e visões de mundo: vida em plenitude, buen vivir, sumak kawsay ou sumaj qamaña, enfim, uma cultura da vida com nomes diferentes e variedades emergentes de povos indígenas em várias regiões da América do Sul; ubuntu, com sua ênfase na mutualidade humana ("Eu sou porque nós somos") que nos vem da África do Sul; democracia radical ecológica ou swaraj, com foco na auto-confiança e auto-governo, na Índia; e decrescimento, a hipótese de que podemos viver melhor com menos e em comum, nos países ocidentais; os caracoles zapatistas e suas juntas de bom governo; o logko mapuche; o CRIC colombiano.

O pressuposto de universalização de um projeto civilizatório de uma determinada província do mundo – a Europa – começa a ser abertamente questionado quando se começa a falar de “desordem ecológica” e que o modo de vida inglês não é generalizável, como denunciara Mahatma Ghandi, antes mesmo de conhecer a voracidade do *american way of life*. A diversidade e a natureza sugem como questões que se juntam às críticas do sistema mundo em seus pilares capitalista e territorialista. Uma transição de larga duração está em curso.

63. Para ilustrar a riqueza que já está em curso prestemos atenção ao que Álvaro Garcia Linera vislumbrara, no momento em que se encontrava próximo dos movimentos emancipatórios, do potencial de novas institucionalidades advindas das “relações de produção” ou dos “modos de produção” das mobilizações, como no exemplo que segue.

“Agora, é certo que estas técnicas de democracia e cidadania comunitária regidas por outros parâmetros morais e políticos distintos aos liberais e efetivadas através de instituições não partidárias de tipo associativo e assembleístico tem uma existência preponderantemente local e regional. Sem embargo, distintos momentos da história mostram que estes sistemas podem articular-se em sistemas macro de democracia, abarcando milhares de comunidades, a numerosos grêmios e bairros, tanto no âmbito urbano como rural, assumindo a forma de exercício democrático em grande escala (federações sindicais provinciais, federações ou confederações de ayllus, bloqueios de caminhos, sublevações, participação eleitoral, etc.). Com um pouco de esforço, como aquele que dá o Estado aos partidos para que não desapareçam, estas práticas democráticas não liberais facilmente poderiam ter uma existência regular e à escala macroestatal. Na Bolívia, as identidades coletivas normativas por bairro, ayllu, comunidade, grêmio laboral precedem majoritariamente a qualquer manifestação de individualidade e são utilizadas cotidianamente para exercer controle social, para fazer demandas, para eleger representantes, para introduzir querelas igualitárias, para formar uma moral cívica de responsabilidade cidadã. Sem embargo, estas instituições de corte democrático que tem suas próprias técnicas de deliberação, de prestação de contas, de eleição de autoridades, de introdução de querelas, de formação de opinião pública, de

---

descontínuos âmbitos da existência social que as relações de poder se realizam e desenham a permanência e durabilidade de uma determinada formação social. Agradeço a Pedro Quental essa nota de esclarecimento.

dissensos e consensos, de igualação política entre seus membros, isto é, de exercer direitos democráticos em sua definição substancial, não são tomadas em consideração pelo Estado atual que, pelo contrário, faz sistemáticos esforços para disciplinar de maneira autoritária, seguindo os moldes demo-liberais, ao conjunto destas outras expressões de democratização social. Estas técnicas políticas diferenciadas, estes sistemas de autoridade indígeno-camponeses e urbano-plebeus formam parte da complexa trama multicivilizatória da realidade boliviana, visível também através de outras práticas sociais como as que emanam do entendimento e exercício da justiça do *ayllu*, nas técnicas escriturais andinas (têxtil e trançado), na predominância de repertórios textuais (a oralidade, a visualização, o conhecimento táctil, etc.), na gestão de recursos coletivos, na gestão de direitos familiares vinculados às responsabilidades políticas, etc" (Linera in Albó, 2008: 262).

64. Segundo ainda Sayer e Corrigan, "o problema para o socialismo não é somente o conteúdo de classe do poder político, senão sua forma Estado. O que se necessita não é simplesmente a emancipação política, senão a emancipação da política, compreendida como um conjunto particularizado de atividades, ocasiões e instituições. Por isso, Marx exalta a Comuna como "uma revolução contra o Estado mesmo... um reassumir, por parte do povo e para o povo, sua própria vida social". Não estamos dizendo que Marx se tornou anarquista na velhice ou que alguma vez pensara que o Estado podia simplesmente eliminarse por decreto. Ao contrário, insistia que seriam necessárias prolongadas lutas de classe, para as quais a forma da Comuna era o "meio racional", para que o trabalho se liberte a si mesmo do "estrume dos anos" (op. cit. p. 117)[77], incluída a separação entre sociedade civil e estado. A ênfase que punha Marx no caráter prolongado[78] (idem, idem) e na complexidade da revolução socialista é um traço marcante em seus últimos textos. Mas jamais sustentou o ponto de vista de que um "Estado proletário" poderia ser "deixado de lado" (idem, idem)[79].

65. Temos, hoje, condições de avaliarmos essas teses não só em termos de projeto ou em termos teóricos, mas depois de experiências concretas e prolongadas de formas políticas revolucionárias. Nelas, o espírito da comuna, da confederação de comunas ou do *soviet* e de uma união de soviets, foi subsumido pela centralização, ainda que Marx e Engels, como vimos, tivessem feito autocrítica explícita ao que afirmaram sobre isso no Manifesto Comunista. A crítica ao localismo das comunidades, por exemplo, esbarrou na consagrada tese da impossibilidade do "socialismo num só país" e na expectativa de uma revolução mundial! Enfim, os limites do local foram ampliados para os limites da nacional e, deste modo, a revolução mundial não passa de uma quimera onde sempre é adiada a chegada da utopia. Há que ser nas comunas, nos lugares, com/contra os estados territoriais que haveremos de nos inspirar para inventar/consagrar outras relações entre lugares/comunas – outras configurações territoriais - a partir dos horizontes de sentido que nos são oferecidos no mundo mundano – nos topoi.

BIBLIOGRAFIA

[77] Ver Writings on the Paris Comune, 1971: pág. 15. A imagem "o estrume dos anos" é de Marx, In Marx e Engels, 1975. Collected Works, Londres, Moscou e N. Yorh, Vol. 5, pág. 53.

[78] Marx estabelece um paralelo explícito nos rascunhos de A guerra Civil na França com as transformações da escravidão no feudalismo e do feudalismo no capitalismo. In Marx, K. Writings on the Paris Comune, 1971, págs. 154-155.

[79] "Desvanecer-se" é a formulação de Engels no Anti-Dühring, loc. cit. Ser "descartado" é a formulação de Lênin em sua conferência de 1919 sobre o Estado (Lênin, V. Collected Works 29, Moscou, 1965, pág. 488).

AMIN, Samir 2003 – O Capitalismo e a Nova Questão Agrária. Fórum do Terceiro Mundo – Senegal. Consultado em 03/11/2003 http://resistir.info/samir/pobreza_mundial.html.
ANDERSON, Pierre, 1977 Linhagens do Estado Absolutista. Ed. Afrontamento, Porto, Portugal
ALBÓ, Xavier. Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Peru. La Paz¸ 2008.
ALIMONDA, H. Buscando una herencia en Comala (Apuntes sobre Ecología Política latinoamericana y la tradición marxista). Mimeo.
BORÓN, A. Marxismo Hoy, Buenos Aires, Clacso 2006.
BARTRA, Armando 2008 El Hombre de Hierro. Los límites sociales y naturales del capital. UACM.
CASANOVA, P. G. Colonialismo Interno (Una redefinicion). In BORÓN, A. Marxismo Hoy, Buenos Aires, Clacso 2006.
CLASTRES, Pierre, 1982 Arqueologia da Violência – Ensaio de Antropologia Política. Ed. Brasiliense, São Paulo. CLASTRES, Pierre, 1978 - A Sociedade contra o Estado. Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro.
DÍAZ-POLANCO, Hector. El Canon Snorry. UACM, Ciudad de México, 2004. ENGELS, Frederick, 1977. Anti-Dhüring, Ed. Sociales, Paris, 1977.
CECEÑA, A. E. y SADER, E. (Coords.) La Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial. Buenos Aires, Clacso, 2001.
ESCOBAR, Arturo. La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo. Barcelona: Grupo Editorial Norma, 1996.
ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. En: Sachs, W. Dicionário do Desenvolvimento: Guia para o Conhecimento como Poder. Petrópolis, Vozes, 2000.
HARVEY, D. A Condição Pos-Moderna. Ed. Loyola, São Paulo, 1989.
LAFONT, R. La Revolucion Regionalista. Barcelona, Ariel, 1971.
LANDER, E. (Inédito) Los límites del planeta y la crisis civilizatoria Ambitos y sujetos de las resistencias, Buenos Aires, GTHE-Clacso 2009.
LARREA, A. Mª. (Inédito) La Disputa De Sentidos Por El Buen Vivir Como Proceso Contrahegemónico, Buenos Aires, GTHE-Clacso 2009.
LEFF, Enrique. Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2006.
LINERA, A. G. Democracia Liberal X Democracia comunitária. Revista Pulso, La Paz, 2003.
MARX, Karl - s/d. A Ideologia Alemã, vol. 1. Editorial Presença/Portugal e Livraria Martins Fontes/Brasil.
MATTICK, Paul, 1977. Integração capitalista e ruptura operária. Edições Apartado, Porto, Portugal.
PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter 2001. Da Geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. En: CECEÑA, A. E. y SADER, E. (Coords.) La Guerra Infinita: hegemonía y terror mundial. Buenos Aires, Clacso, 2001.
____________________ Carlos Walter. 2001ª. Geo-grafias: movimientos sociales, nuevas territorialidades e sustentabilidad. México, Siglo XXI, 2001a.
____________________ Carlos Walter, 2007. Uma Outra Verdade Inconveniente – a nova geografia política da energia numa perspectiva subalterna. Consultar http://www.pronaf.gov.br/dater/arquivos/0730618884.doc).
____________________ Carlos Walter. 2009. Abya Yala, o des-cobrimento da América. En: http://otrosbicentenarios.blogspot.com/2009/01/abya-yala-o-descobrimento-da-americacw.html.

___________________ Carlos Walter. La Globalizacion de la Naturaleza e la Naturaliza de la Globalización, CIDECI-Universidad de la Tierra, San Cristobal de las Casas, Chiapas, México.
QUIJANO, A. 2000 Colonialidad del Poder y Clasificacion Social. In Journal of World-systems research, vi, 2, summer/fall 2000: 342-386.
RAFFESTIN, Claude, 1982 – Por Uma Geografia do Poder. Ed. Ática, São Paulo.
RODRIGUES, A. J. Urbanismo e Revolução. Ed. Afrontamento, Porto, Portugal, 1977.
SACHS, Wolfgang. Dicionário do Desenvolvimento: Guia para o Conhecimento como Poder. Petrópolis, Vozes, 2000.
SAYER, D. e CORRIGAN, P. El Último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje. In SHANIN, T. Marx Tardio y la Vía Russa: Marx e la periferia del capitalismo. Edciones CIDECI, San Cristobal de las Casas, 2012
SANTOS, Milton 2008 Por uma outra globalização. E. Record, Rio de Janeiro.
SHANIN, T. Marx Tardio y la Vía Russa: Marx e la periferia del capitalismo. Ediciones CIDECI, San Cristobal de las Casas, 2012
TAPIA, Luis (Inédito) El triple descentramiento, Buenos Aires, GTHE-Clacso 2009.
WALLERSTEIN, Imanuel, 2008. História e dilemas de los movimentos anti-sistémico. UACM, México.
VAINER, C. Lugar, Região, Nação, Mundo: Explorações históricas do debate acerca das escalas da ação política. In Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais V. 8, Nº. 2 /Novembo, 2 0 0 6.
ZIBECHI, Raúl, 2007. Dispersar el poder: los movimientos sociales como poderes antiestatales. Editorial Tinta Limón, Buenos Aires.